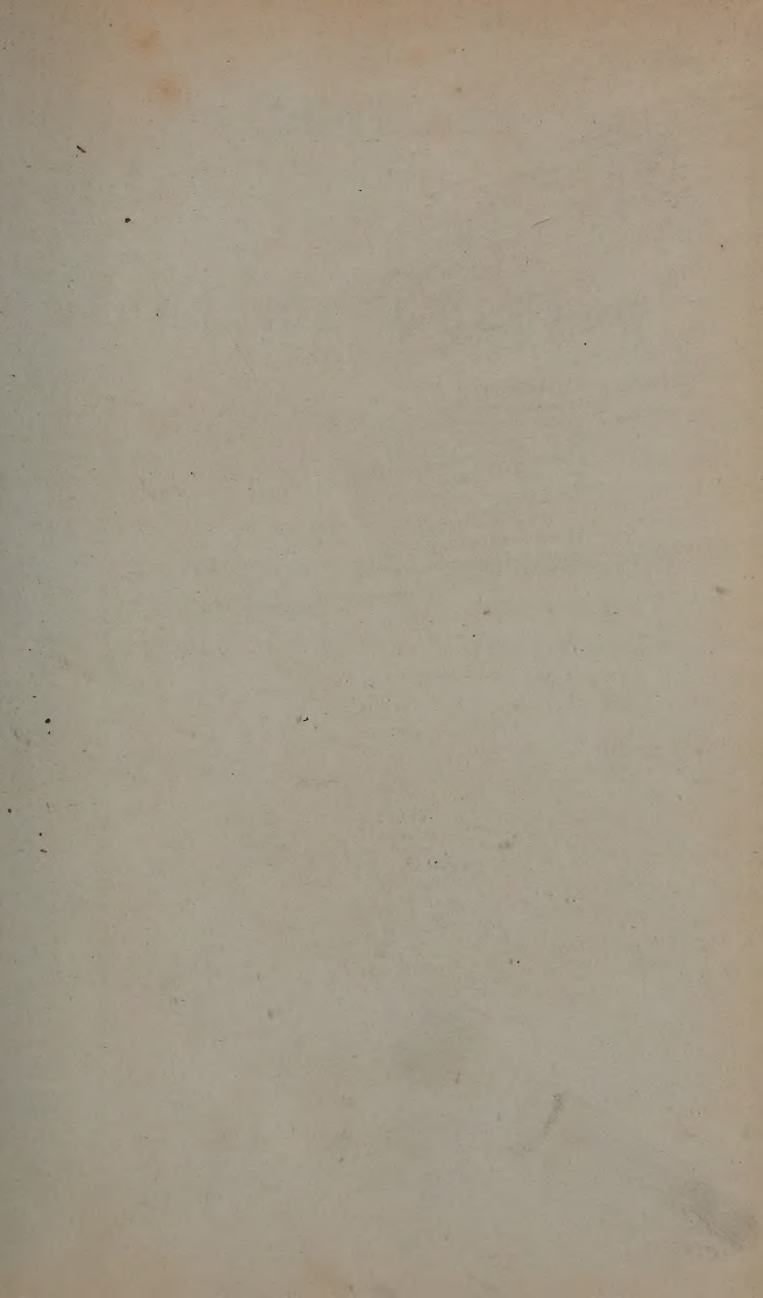




BERKELEY, CALIFORNIA



Jahrbücher

für

Deutsche Theologie

herausgegeben

von

Dr. Liebner in Dresden, Dr. Dorner in Berlin,
Dr. Ehrenfechter und Dr. Wagenmann in Göttingen,
Dr. Landerer, Dr. Palmer und Dr. Weizsäcker in Tübingen.

Neunter Band.

Gotha.

Verlag von Rud. Besser.

1864.

Journal

Journal of the

The Journal of the
The Journal of the
The Journal of the

Journal of the

Journal of the

X 27
 5 174
 v. 912

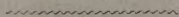
I n h a l t.

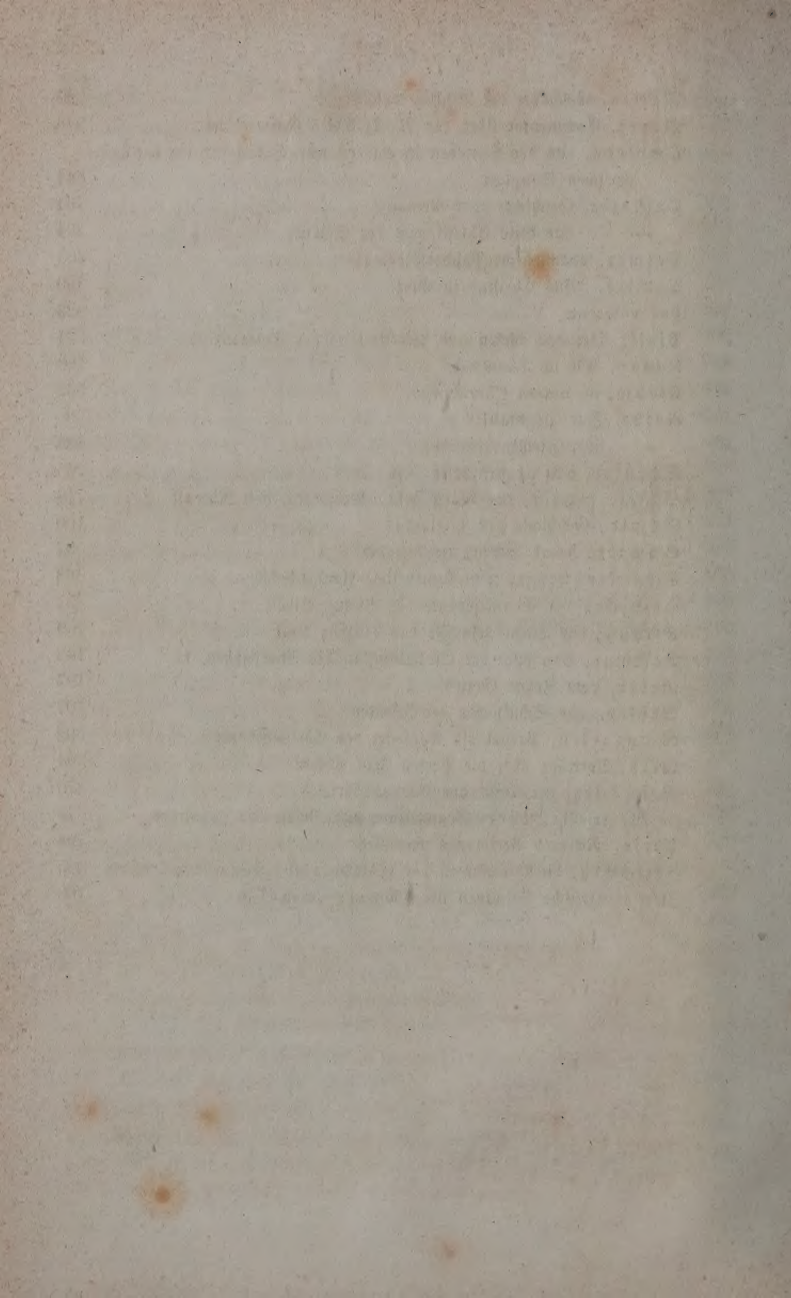
	Seite
Lämmert, zur Revision der biblischen Zahlensymbolik	3
Weiß, die Redestücke des apostolischen Matthäus. Mit besonderer Berücksichtigung von „Dr. Holzmann, die synopt. Evangelien“	49
Klöpper, der Sinn der Parabel Marc. 4, 26 — 29	141
Steiß, die Bedeutung der mittelalterlichen Formel „obligare ad peccatum“	148
Köstlin, die Frage über das Wunder nach dem Stande der neueren Wissenschaft	205
Weingarten, Richard Baxter und John Bunyan	271
Auberlen, Thomas Wizenmann in seiner Bedeutung als philo- sophisch = historischer Schrifttheolog	304
Steiß, die Abendmahlslehre der griechischen Kirche in ihrer ge- schichtlichen Entwicklung	409
Fischer, Corpus doctrinae hohenloicum. Seine Geschichte und sein Inhalt. Zugleich ein Beitrag zur Geschichte der Ubiqui- tätslehre	482
Schröder, über die Auffassung der Offenbarung Johannis	518
Baumgarten, der national-jüdische Hintergrund der neutesta- mentlichen Geschichte nach Flavius Josephus	613
Jeep, Tertullian als Apologet	649
Böckler, zur Lehre von der Schöpfung. Der theistische Schö- pfungsbegriff im Kampfe mit den Theorien des Materialismus, Pantheismus und Deismus	688

Anzeige neuer Schriften:

	Seite
Ahrens, das Amt der Schlüssel	782
Anger, loci veteris testamenti in evangelio Matthaei	562
Anselmi opuscula, ed. Haas	583
Armellinus, commentar. de prisca refutatione haereseon	382
Augustini de civitate Dei libri XXII, ed. Dombart	582
Bäumlein, Commentar über das Evangelium Johannis	576
Baur, Kirchengeschichte der neueren Zeit	596
Bertram, Geschichte der Canstein'schen Bibelanstalt	392
Beyschlag, Bedeutung des Wunders im Christenthume	202
— über das Leben Jesu von Rénan	763
Buck, de Joanne Musaeo	797
Colani, examen de la vie de Jésus de M. Rénan	761
— Jésus Christ et les croyances messianiques	761
Culmann, die christliche Ethik	398
Dießelmann, Beleuchtung des Lebens Jesu von Strauß	778
Eichthal, les Évangiles	354
Eusebii Onomasticon, ed. Larsow et Parthey	580
Ewald, das vierte Ezrabuch	165
Frohschammer, über die Wiedervereinigung der Kathol. u. Protest.	823
Gerlach, Weissagungen des Alten Testaments bei Flav. Josephus	566
— gegen Rénan, Leben Jesu	763
Hahn, Jahrbücher des fränkischen Reichs	583
— Lehre von den Sacramenten	788
Harleß, christliche Ethik	606
Hefele, Conciliengeschichte	371
Hilgenfeld, die Propheten Esra und Daniel	165
v. Hofmann, die heil. Schrift Neuen Testaments	173
Holzmann, die synoptischen Evangelien	359
Jacoby, Beiträge zum Verständniß der Reden des Herrn im Evan- gelium des Lucas	568
Jonas, organisches Rechtssystem der heil. Schrift	353
Kaufmann, Cäsarius von Heisterbach	588
Keim, die geschichtliche Würde Jesu	764
Kirchenverbesserung durch Synodalverfassung	838
Köhler, die Weissagungen Sacharja's	346
Köstlin, Luther's Theologie	591
Kühner, pädagogische Zeitfragen	407
Lehmann, Rénan wider Rénan	763
Mackay, the Tübingen school and its antecedents	603
Mehrmann, Geschichte der evangel.-luther. Gemeinde Ortenburg	796

	Seite
Merian, Geschichte der Bischöfe von Basel	590
Meyer, Commentar über das R. L. VII.: Galaterbrief	578
Ompfeda, aus den Synoden in Bayern und Baden für die hannoverschen Synoden	841
Dosterzee, Geschichte oder Roman?	764
— das Bild Christi nach der Schrift	764
Palmer, evangelische Pastoraltheologie	405
Parisis, Jesus Christus ist Gott	760
Pax vobiscum	823
Pfaff, über das Wesen und den Umfang der Toleranz	831
Rénan, Vie de Jésus	180
Riehm, de natura Cheruborum	568
Rothe, Zur Dogmatik	799
— über Kirchenverfassung	834
Schenkel, das Charakterbild Jesu	765
Schleiermacher, das Leben Jesu, herausgeg. von Altmann	778
Schmid, Geschichte des Pietismus	190
Schmidt, Jacob Strauß in Eisenach	597
Schneckenburger, neutestamentliche Zeitgeschichte	368
Seinede, der Grundgedanke des Buches Hiob	351
Strauß, das Leben Jesu für das deutsche Volk	769
Vollmar, Handbuch der Einleitung in die Apocryphen. II.	165
Weber, vom Jorne Gottes	197
Weider, das Schulwesen der Jesuiten	407
Weingarten, Pascal als Apologet des Christenthums	602
Weiß, Vorträge über die Person Jesu Christi	394
Weizsäcker, zur Kritik des Barnabasbriefes	370
de Wette-Brückner, Evangelium und Briefe des Johannes	571
Wiese, Milton's Verlorenes Paradies	798
Zeßschwitz, die Katechismen der Waldenser und Böhmischen Brüder	385
Zwei französische Stimmen über Renan's Leben Jesu	760





Die Abendmahlslehre der griechischen Kirche in ihrer geschichtlichen Entwicklung.

Von

Dr. Georg Eduard Steitz in Frankfurt a. M.

Eine Reihe von Abhandlungen, die ich auf dem Grunde selbstständiger Quellenstudien für Herzog's „Real-Encyclopädie“ ausgearbeitet habe — dahin gehören die Artikel: Mesopfer (IX, 375. bis 408.), Rabbert (XII, 488. bis 501.), Ratramnus (XII, 544. bis 565.), Sacramente (XIII, 226. bis 286.), Transsubstantiation (XVI, 302. bis 358.), und Ubiquität (XVI, 557. bis 616.) — bewegen sich um die Geschichte der Abendmahlslehre und haben es versucht, den Entwicklungsgang dieses Dogma in der abendländischen Kirche zur klareren Anschauung zu bringen. Wohl habe ich dabei auch auf die morgenländischen Väter einige Rücksicht genommen, aber bei der größeren Schwierigkeit des Gegenstandes und bei meinem vorwiegend dem Abendlande zugewandten Interesse konnte mit dem, was ich damals über jene mitzutheilen im Stande war, Niemanden weniger genügt sein, als mir selbst. Unmittelbar nach der Vollenendung dieser Artikel entstand darum in mir der Wunsch, mir auch in den Bildungsgang der orientalischen Kirche auf diesem Gebiete eine befriedigendere Einsicht zu öffnen, und nachdem ich meine Studien darüber, soweit mir das Quellenmaterial zu Gebote stand, abgeschlossen habe und die von mir gesuchten Resultate mir zur völligen Evidenz gekommen sind, glaube ich durch Aufzeichnung und Veröffentlichung derselben der Aufforderung wissenschaftlicher Freunde entgegenkommen zu dürfen.

Aus mehr als einem Grunde halte ich dieses Unternehmen gerechtfertigt. Alle diejenigen, welche in jüngster Zeit die Geschichte der Abendmahlslehre behandelt haben, Ebrard, Rahnis und Rückert, sind dem Gange derselben in der griechischen Kirche nur in der älteren Zeit gefolgt. An Gregor von Nyssa (gestorben um 394) und etwa

Cyrrill von Alexandrien (gestorben 444), an Theodoret (gestorben 457) und Anastasius den Sinaiten (600) schließt sich meist sogleich Johann von Damascus (gestorben 754) an und mit einem Blicke auf die bilderfeindliche Synode von Constantinopel (754) und die bilderfreundliche von Nicäa (787), mit einigen Bemerkungen über die Abendmahlsvorstellungen von Theophylakt und Euthymius Zigabenus steht die dogmengeschichtliche Erörterung nach dieser Seite am Ziele ¹⁾. Auch ich habe mich diesem Gange in dem Artikel „Transsubstantiation“ um so mehr angeschlossen, als es mir bei der Behandlung dieses im Abendlande ausgebildeten Dogma nur auf den negativen Nachweis ankam, daß die griechische Patristik in ihrer classischen Periode dasselbe noch nicht gekannt habe und daß erst in Johann von Damascus eine Tendenz nach demselben bemerkbar werde. Diese Behandlung, welche die morgenländische Entwicklung dem abendländischen Bildungsproceß unterordnet und sie lediglich aus diesem auffaßt, hatte die unvermeidliche Folge, daß die eigenthümlichen Gedanken der griechischen Theologie auch in der älteren Zeit nicht zu ihrem vollen Rechte kamen. Ich glaube daher nichts Ueberflüssiges zu unternehmen, wenn ich es versuche, zum ersten Male die Continuität der griechischen Lehrentwicklung in diesem Punkte bis zum Schlusse des 17. Jahrhunderts in größerem Zusammenhange darzustellen. Sind auch viele dahin einschlagende Schriften noch nicht edirt, andere wenigstens schwer zugänglich, so glaube ich doch, daß das mir zu Gebote stehende Material ausreicht, um für Zeiten, deren Productivität relativ gering war und welche darum das traditionelle Element vorwiegend beherrschte, wenigstens ein bis jetzt fehlendes Bild von dem Gange dieses Bildungsprocesses zu geben. Es wird sich dabei mit Klarheit herausstellen, daß die Griechen bis zur Errichtung des lateinischen Kaiserthums in Byzanz die Transsubstantiation noch nicht gekannt haben, daß die der Transsubstantiation verwandte Anschauung, welche sich in einer Reihe von schriftstellerischen Denkmälern bei ihnen findet, vielmehr den Namen Transformation verdient, daß erst vom 14. Jahrhundert an eine Neigung

¹⁾ In der That hat nur Gaf in der einleitenden Darstellung zu seinem trefflichen Werke: „Die Mystik des Nicolaus Cabasilas“, und durch die erste Herausgabe der Schrift dieses Kirchenlehrers: „Vom Leben in Christo“, eine klarere Erkenntniß des Standes der griechischen Sacramente- und speciell der griechischen Abendmahlslehre im 14. Jahrhundert eröffnet.

für die abendländische Sacramente- und Abendmahlslehre zu keimen beginnt, daß aber erst in Folge der Florentiner Unionsverhandlungen und der durch dieselben herbeigeführten lebhaften Berührungen von Abend- und Morgenland die Transsubstantiation als μεταστώσις in der griechischen Kirche Eingang gewann. Es ist gewiß nicht zufällig, daß kurz vorher von Simeon von Thessalonich die sieben Sacramente der abendländischen Kirche auf den Boden des Morgenlandes verpflanzt wurden. Man wird daraus zugleich erkennen, wie ungemein wohlfeil das beliebte Argument neuerer katholischer Dogmatiker ist: weil die heutige griechische Kirche die sieben Sacramente und die Transsubstantiationslehre der römischen Kirche bekenne, dieselben aber unmöglich erst nach der Trennung beider Kirchen angenommen haben könne, so müßten diese übereinstimmend festgehaltenen Lehren bereits vor diesem Zeitpunkte Inhalt der einen von Anfang an sich fortplanzenenden kirchlichen Ueberlieferung gewesen sein.

Auch meine persönliche Stellung zu diesem Gegenstande ist eine andere als die meiner Vorgänger. Charakteristisch bemerkt Baur (Theologische Jahrbücher, 1857. S. 576.): „So wäre demnach, nachdem in der neueren Zeit die drei kirchlichen Abendmahlsansichten in den Werken von Döllinger, Rahnis und Ebrard die ihrem Parteistandpunkte entsprechende Darstellung erhalten haben, auch dem Rationalismus noch ein würdiger Vertreter [in Rückert] zu Theil geworden.“ In der That haben die drei Erstgenannten die Väter nur darauf angesehen, ob in ihnen die Keime ihrer confessionellen Lehrbegriffe zu entdecken und sie als testes veritatis im Sinne der alten Polemik zu verwenden seien. Rückert hat es allerdings nicht an Wahrheitsinn und an sicheren exegetischen Grundsätzen gefehlt, aber die von ihm eingeschlagene Methode ist der unbefangenen Geschichtsforschung ungünstig. Er hat sich nämlich von vornherein gesagt, daß nur drei Standpunkte in dieser Lehre denkbar seien, entweder bekenne man im Abendmahle das Brod ohne Leib, oder den Leib ohne Brod, oder das Brod und den Leib zugleich; man könne also nur entweder Symboliker oder Metaboliker oder Dualist sein. Allein wenn diese Kategorien doch erst von den Gegensätzen des Reformationszeitalters abstrahirt sind, so darf man schon im Voraus bezweifeln, ob sie auch schon für die älteren Zeiten maßgebend sind und ob die Väter in ihrer zum Theil großen Unbestimmtheit sich ohne gewaltsames Verfahren unter sie unterbringen lassen. So läuft, um nur an Eins zu erinnern, durch die Geschichte der griechischen

Abendmahlslehre eine Anschauung durch, die zwar eine in Folge der Consecration eingetretene Veränderung der Elemente annimmt, dieselbe aber nur als eine dynamische denkt und die folglich weder als symbolisch noch als metabolisch im Sinne Rückert's zu denken ist. Ferner läßt sich nicht verkennen, daß der ausgeprägteste Metabolismus der Griechen doch nicht mit der abendländischen Transsubstantiation zu identificiren ist. Endlich hat selbst Rückert in der ganzen alten Kirche nur einen Dualisten, den Irenäus, aufzuweisen vermocht und auch diesen, wie ich glaube, mit Unrecht so charakterisirt. Durch dieses Verfahren mußten Rückert gerade die eigenthümlichsten Gedankenbildungen der griechischen Kirche entgehen und sein Buch giebt uns keine befriedigende Anschauung von der Entwicklungsgeschichte des Dogma. Gleichwohl bekenne ich dankbar, daß ich im Einzelnen aus ihm eine reichere Belehrung und Anregung empfangen habe, als aus irgend einem anderen. Rückert theilt ferner mit der ganzen rationalistischen Schule die Anschauung, daß die Kirchengeschichte im Ganzen mehr Rückschritte als Fortschritte zeige, und hat darum das Interesse, nachzuweisen, wie die erhabene Stiftung des Herrn schon von Anfang an, ja eigentlich schon von Paulus, in ihrem ursprünglichen Sinne verkannt und alterirt worden sei. Die geschichtliche Entwicklung der Abendmahlslehre ist ihm vorwiegend eine Geschichte von Verirrungen und Fälschungen, die seinen sittlichen Unwillen erregen; nur bei solchen Erscheinungen, wie sie in Augustin's Schule und der karolingischen Zeit auftreten, insbesondere bei Ratramnus vertveilt er mit fühlbarer Liebe und Hingebung, obgleich ich auch den Letzteren nicht ganz so wie er aufzufassen vermag (vgl. meinen Artikel a. a. O.). Diese Stimmung ist der unbefangenen dogmengeschichtlichen Untersuchung hinderlich; sie trübt, wie Baur mit Recht hervorgehoben hat, den Blick für die Totalanschauung der Zeiten, in welchen sich die Darstellung bewegt, und für die objectiven Mächte, unter deren Walten die einzelnen Erscheinungen stehen. Mir ist die Dogmengeschichte ein organischer Proceß der theologischen Gedankenbildung, der auf innerer dialektischer Nothwendigkeit ruht. Der Dogmenhistoriker hat die Stellung auszumitteln, welche die einzelnen Kirchenlehrer als organische Glieder in dem Ganzen dieser Entwicklung einnehmen. Seinen eigenen confessionellen Standpunkt muß er sich dabei auf das Sorgfältigste verheüllen und entrücken. Ob eine geschichtlich gegebene Ansicht mit diesem zusammentrifft oder nicht, darf ihn weder zur Freude noch zu Trauer stimmen, denn die Geschichte soll weder gepriesen,

noch beklagt, sondern begriffen werden. Er verhält sich zu ihren Thatfachen wie der Naturforscher, der sein Object, soweit es die Schärfe seines bewaffneten oder unbewaffneten Auges gestattet, in seiner natürlichen Beschaffenheit zu erfassen sucht, ohne zu ihm in das Verhältniß der Sympathie oder der Antipathie zu treten. Seine Liebe zum Gegenstande berechtigt ihn nur zur unbefangenen, voraussetzungslosen Hingebung an denselben, damit er seine Einwirkung auf sich möglichst rein und ungetrübt erfahre. Seine einzige Freude an der Arbeit besteht darin, daß überhaupt ein sicheres Resultat zu Tage gefördert werde, nicht daß es so oder anders beschaffen ist, daß aus der Mannichfaltigkeit der Erscheinungen innere Zusammenhänge und Bezüge hervortreten, in denen sich ihre höhere Einheit darstellt. Diese Grundsätze waren für den Verfasser bei den folgenden Abhandlungen maßgebend.

Die erste derselben, deren Anfang ich hier mittheile, umfaßt die Geschichte der griechischen Abendmahlslehre bis zum Ende des vierten Jahrhunderts. Alle Väter dieses Zeitabschnittes sind berücksichtigt, mit Ausnahme des einzigen Ephräm, den ich zu meinem Bedauern ausschließen mußte, weil die einzige brauchbare Ausgabe, die römische, mir bis jetzt nicht zugänglich ist. Bei Manchen konnte ich mich kürzer fassen, weil ich Feststehendes und allgemein Bekanntes nur andeuten durfte. In der Lehre vom eucharistischen Opfer hat schon Höfling Treffliches geleistet; mir lag es nur ob, das Verhältniß des Opferbegriffs zu dem der Consecration bestimmter zu fixiren. Zwei Auffassungen der älteren Abendmahlsansicht, die in unserer Zeit Anerkennung gefunden haben und darum auch in die dogmengeschichtlichen Lehrbücher je nach ihrem theologischen Standpunkt aufgenommen worden sind, haben sich mir nicht bestätigt. Die eine ist die von Münscher ausgesprochene und von Baur festgehaltene Meinung, „daß Brod und Wein zwar der Leib und das Blut Christi seien, aber nur sofern sich dieser als der göttliche Logos zu Brod und Wein im Abendmahle in dasselbe Verhältniß setze, in das er sich bei der Menschwerdung zu der von ihm angenommenen menschlichen Natur gesetzt habe (vgl. Tübinger Zeitschrift für Theologie, 1839, II, 95.; Theol. Jahrbücher, 1857. S. 559.; Baur's Dogmengeschichte, 2. Auflage, S. 135. 195.; Kirchengeschichte II, 281.). Ich muß Thiersch Recht geben, daß diese Ansicht, deren Entwicklung ihre Continuität vorzugsweise an Justin, Irenäus und Gregor von Nyssa haben soll, den drei ersten Jahrhunderten völlig fremd und aus lauter Mißverständ-

nissen zusammengesetzt ist (Zeitschrift für lutherische Theologie, 1841, IV, 58.; Vorlesungen über Catholicismus und Protestantismus, II, 247. Anm.). Aber ebenso entschieden muß ich der von Thiersch (Zeitschrift für luth. Theologie, 1841, IV, 67.) ausgesprochenen Ansicht entgegentreten, nach welcher dem Ignatius, Justin, Irenäus zwischen den beiden Mysterien der ἐνοράκωσις und der ἀνάστασις τῆς σαρκὸς als drittes unauflöslich daran gekettetes Mysterium der Genuß des [realen] Leibes und Blutes Christi gestanden habe. Die folgenden Untersuchungen haben zu einem ganz entgegengesetzten Resultate geführt. Drei Standpunkte haben sich in der griechischen Abendmahlsgegeschichte von vornherein gegenübergestellt: den symbolischen repräsentirt bereits Ignatius von Antiochien; den Gedanken einer transformirenden Verwandlung glaube ich in der Darstellung Justin's zu finden; die Vorstellung einer dynamischen Veränderung der Wirkksamkeit der Stoffe, respective der Stoffe selbst, sehen wir von Irenäus angebahnt und von der Valentinischen Schule ausgebildet. So spiegeln sich die drei Standpunkte bereits in den ältesten Repräsentanten. Durch Origenes wurde der symbolischen Ansicht auf lange Zeit das Uebergewicht und die Herrschaft gesichert. Mit ihr verband sich leicht die dynamische Vorstellung. Erst Cyrill von Jerusalem, der alle bisherigen Ansichten ohne innere Vermittelung zusammenfaßt, spricht sich in Formeln aus, die den Gedanken einer angenommenen Verwandlung nahe legen. Wenn sich darin ein bedeutungsvoller Zug der Zeit ankündigt, so ist diesem Gregor von Nyssa gefolgt, als er auf dem von Justin gelegten Grunde die Transformationstheorie aufbaute und physiologisch begründete. Es ist demnach ein zwiefacher Kreislauf, der sich in diesem Zeitraum darstellt; in dem ersten wurden gleichsam die Probleme gestellt, in dem zweiten ihre Lösung versucht.

Ich schließe diese einleitenden Worte mit einigen allgemeinen Bemerkungen, die mir in den folgenden Erörterungen als kritische Grundsätze vorgeflochten haben. 1) Die lutherische Interpretation der griechischen Patristik stützt sich unter Anderem auf die Wahrnehmung, daß das consecrirte Brod häufig noch als ἄρτος bezeichnet wird, nicht selten mit dem Zusatz, daß es nicht mehr κοινὸς oder ψιλὸς ἄρτος sei. Wenn es nun nichtsdestoweniger mit einem mehr als bloß symbolisch gemeinten Ausdruck Fleisch oder Leib Christi genannt wird, so hat man daraus geschlossen, daß trotz der realen Gegenwart des Leibes Christi im Sacramente das Brod noch in unveränderter Substan-

tialität vorhanden gedacht und damit die Coexistenz von Brod und Leib im Abendmahle bezeugt sei. Selbst unbefangene Forscher, wie Rückert, mußten sich in diese Ausdrucksweise nicht zu finden und sahen darin eine Sprachverwirrung. Ich halte dieselbe für durchaus unverfänglich. Auch die patristische Theologie konnte sich die Thatsache nicht bergen, daß trotz der Verwandlung, die mehrere Väter durch die Weihe an den Elementen vorgegangen glaubten, diese doch noch immer die sinnlichen Qualitäten von Brod und Wein hatten. Da ihr aber die Transsubstantiationshypothese vollkommen fremd war und sie demnach in dem Prozesse der Verwandlung auf Brod und Wein niemals die Kategorie von Substanz oder *οὐσία* angewandt hat, so konnte sie auch folgerichtig die nach der angenommenen Verwandlung zurückbleibenden Qualitäten nicht mit der correlaten Kategorie *accidens* oder *συμβεβηκός* bezeichnen. Guitmund von Aversa war gegen Ende des 11. Jahrhunderts der Erste, der sich im Abendlande dieser letzteren Bezeichnung bedient hat (vgl. „Transsubstantiation“ a. a. O. S. 319.); in der griechischen Kirche findet sie sich zum ersten Mal in dem Dialog des Samonas von Gaza, den man um das Jahr 1050 setzt, aber mit solchen näheren Bestimmungen, daß die Abhängigkeit des betreffenden Passus von der abendländischen Ausbildung der Lehre keinem Zweifel unterliegt; wenn daher die Zeit der Abfassung des Dialogs richtig angegeben ist, so müßte diese Stelle jedenfalls als eingeschoben beurtheilt werden. Wo daher die Väter bis zum Ende des 11. Jahrhunderts das Verhältniß der nach der Verwandlung zurückbleibenden Erscheinungen zu dem Leibe Christi ausdrücken wollten, blieb ihnen nur ein Mittel dieses Ausdrucks: sie nannten das verwandelte Brod trotz seiner neuen Qualität als Leib Christi noch immer *ἄρτος*, verwahrten sich aber durch die Bemerkung, daß es nicht mehr *ἄρτος κοινός* oder *ψιλός* sei. Mag auch diese Sprachweise in den ältesten Zeiten vielleicht zugleich auf die Unbestimmtheit der Vorstellung deuten; daß sie sich später bei sehr bestimmt entwickelten Vorstellungen, wie z. B. bei Johann von Damascus, noch immer findet, läßt sich, wie ich glaube, nur in der angegebenen Weise erklären. Einfluß mag dabei noch zweierlei geübt haben: einmal, daß Christus selbst Joh. 6, 51. sein Fleisch mit dem Ausdruck *ἄρτος* bezeichnet hat, und dann, daß die griechischen Väter, welche das Brod auf dem Wege der Verwandlung zum Leibe Christi werden ließen, seit Gregor von Nyssa, der auf diese Form der Abendmahlslehre eine sehr entscheidende Einwirkung geübt hat, die Begriffe

ἄρτος und σὰρξ in ein sehr naheß Verhältniß setzten, indem sie annahmen, daß das Brod in sich die Bestimmung habe, durch den Ernährungsproceß Fleisch zu werden, und darum in gewissem Sinne als Leib, dieser aber als Brod angesehen werden dürfe.

2) Der Satz, daß das Brod Leib Christi sei, kann von der lutherischen Kirche nur im uneigentlichen Sinne durch die praedicatio identica gerechtfertigt werden, welche ihre Analogie in den propositiones personales hat. Denn wie um der Einheit der Person Christi willen die Redeweise volle Wahrheit haben soll: der Mensch ist Gott, so soll auch kraft der unio sacramentalis, welche Brod und Leib zu einem sacramentlichen Ganzen verknüpfe, die Aussage: das Brod ist der Leib Christi, in gleicher Weise zu Recht bestehen. Diese theologischen Künsteleien sind der patristischen Theologie fremd. Wo sie das Brod Leib Christi nennt, liegt der Gedanke zu Grunde, daß es durch die Consecration entweder das Symbol desselben oder mit den belebenden Kräften desselben ausgerüstet oder endlich in ihn verwandelt worden sei.

3) Auch wo die Veränderung, welche die Elemente durch die Consecration erfahren, mit dem Worte μεταβολή oder μεταβάλλειν und ähnlichen Ausdrücken bezeichnet wird, haben wir kein Recht, daraus auf eine eigentliche Verwandlung zu schließen. Diese Worte sind so allgemein, daß sie an sich jede Veränderung ausdrücken können, ebensowohl die, welche durch die Consecration für das Bewußtsein der Gemeinde, als auch die, welche durch das Hinzutreten einer übernatürlichen Kraft zu der natürlichen erfolgt. Alle Standpunkte konnten sich darum dieser Ausdrücke bedienen.

4) Die reale Gegenwart des Leibes Christi im Abendmahle im Sinne der römischen und lutherischen Doctrin kann nur da mit Sicherheit angenommen werden, wo die volle Identität des eucharistischen und des erhöhten Leibes unzweideutig ausgesprochen ist. Dieß ist, abgesehen von Chrysostomus, erst von Johann von Damascus geschehen.

5) Obgleich die Bezeichnung σύμβολα für die Elemente aus den Mysterien entlehnt sein mag und es sich vielleicht mit der anderen: τύποι oder ἀντίτυπα, ähnlich verhält, so dürfen wir doch aus ihrem Vorkommen immer folgern, daß die, welche sich ihrer bedienen, entweder auf dem Standpunkte der symbolischen oder der dynamischen Abendmahlsauffassung standen. Denn wenn die letztere auch das Brod, um der neuen Kraft willen, die ihm die Consecration verlieh, selbst als Leib Christi ansah, so bestand ihr doch immer ein wesent-

licher Unterschied zwischen dem eucharistischen und dem zum Himmel erklimten Leib des Herrn und jener konnte darum süglich als σῶμα, ζῶ-
λον oder ἀντίτυπον des letzteren gelten. Je entschiedener die griechi-
sche Kirche seit dem siebenten Jahrhunderte der Verwandlungslehre zu-
strebte, desto betrübter hat sie daher auch diese Bezeichnungen abgelehnt
und die Geltung derselben ausdrücklich auf die noch nicht consecrirten
Elemente beschränkt ¹⁾.

I. Die griechische Abendmahlstheorie bis zum Ende des vierten Jahrhunderts.

§. 1. Ignatius von Antiochien²⁾.

Der Ausgangspunkt unserer Untersuchung hat etwas Imposantes
und Ueberraschendes. Nachdem Clemens von Rom nur im Vorüber-
gehen der Gemeindecollation erwähnt hat (Cap. 44., vergl. Höfling,
besonders S. 23 flg.; Barnabas gedenkt des Abendmahles gar nicht,
vergl. Weizsäcker, „zur Kritik des Barnabasbriefes aus dem Cod.
Sinaiticus“. S. 48. Anm. 1.), eröffnet Ignatius von Antiochien die
Geschichte der griechischen Abendmahlstheorie mit dem Satze: „Die Hä-
retiker enthalten sich der Eucharistie und des Gebetes, weil sie nicht
bekennen, daß die Eucharistie das Fleisch unseres Heilands Jesu Christi
sei, das für unsere Sünden gelitten und welches der Vater aus Gnade
auferwecket hat“ ³⁾. An einer anderen Stelle aber nennt er das Abend-

¹⁾ Es erlaubt uns noch, diejenigen neueren Schriften anzuführen, auf die
wir häufig zurückkommen müssen:

Baur, Tertullian's Lehre vom Abendmahl und Herr Dr. Rudelbach nebst einer
Uebersicht über die Hauptmomente der Geschichte der Lehre vom Abendmahl.
Tübinger Zeitschrift für Theologie, 1839, II. 56 flg.

Derfelbe, die Lehre vom Abendmahl nach Dr. L. J. Rückert: „Das Abend-
mahl“, Theologische Jahrbücher, 1857, S. 533 flg.

Ehrhard, das Dogma vom heiligen Abendmahl und seine Geschichte. Frank-
furt a. M., 1845. Erster Band.

Rabner, die Lehre vom Abendmahl. Leipzig, 1851.

Rückert, das Abendmahl, sein Wesen und seine Geschichte in der alten
Kirche. Leipzig, 1856.

Höfling, die Lehre der Aeltern Kirche vom Opfer in Leben und Cultus der
Christen. Erlangen, 1851.

²⁾ Wenn ich Ignatius an die Spitze dieser Untersuchung stelle, so geschieht
dies nur darum, weil mir seine Ansicht als die elementarste Form dieses Dogma
erscheint, nicht aber weil ich für die Aechtheit seiner Briefe eintreten möchte.

³⁾ Ad Smyrn. 7: εὐχαριστίας καὶ προσευχῆς ἀπέχονται διὰ τὸ μὴ ὁμο-

mahlbrod das Arzneimittel der Unsterblichkeit, den Weg, nicht zu sterben, sondern ewig zu leben in Christo ¹⁾. In der That scheint hier in einfachem Bekenntniß bereits Alles zusammengefaßt, was im Verlaufe der folgenden Entwicklungsgeschichte sich nur allmählich aus dem theologischen Denken herausgebildet hat: die reale Gegenwart des Leibes Christi im Abendmahle oder die absolute Identität des eucharistischen und erhöhten Leibes, das Resultat der abendländischen wie der morgenländischen, der katholischen wie der lutherischen Entwicklung; ferner die Beziehung des eucharistischen Genusses auf die Unsterblichkeit, also die Tendenz auf das Naturmysterium, welche die griechische Abendmahlslehre so sichtlich von der späteren abendländischen unterscheidet; endlich der Doppelcharakter der Eucharistie als Sacrament und als Opfer (das letztere durch die *προσευχή* angedeutet, die in diesem Zusammenhange nur das eucharistische Gebetsopfer bezeichnen kann). Es darf uns daher nicht wundern, daß nicht bloß Lutheraner wie Engelhard, Thiersch, Rahnis bei dieser buchstäblichen Auffassung stehen geblieben sind, sondern daß auch Rückert über sie nicht hinauszugethen wagte.

Allein kaum dürfte es bei einem älteren Kirchenlehrer so unerläßlich sein, seine Aussprüche über das Abendmahl aus dem Zusammenhange seines dogmatischen Ideenkreises zu prüfen und zu beurtheilen, als gerade bei Ignatius. Nur Höfling und Dorner haben diese Mühe nicht gescheut und eben darum sind sie zu einem von jenem sehr abweichenden Ergebnisse gekommen. Diese Unbefangenheit ist dem Ersteren um so höher anzurechnen, da er selbst (S. 39.) es unverholen bedauert, daß er kein anderes Resultat gewonnen hat.

Ignatius bekämpft in seinen Briefen bereits grundstürzende Häresien, einen gnostischen Judaismus, der sich in einem sehr weitgehenden Doketismus ausprägt ²⁾. Ihm gegenüber vertritt er mit Entschiedenheit die Realität des Fleisches Christi, d. h. seiner menschlich-geschichtlichen Erscheinung, wie sie in den Grundthatfachen seines Lebens, in

λογεῖν τὴν εὐχαριστίαν σάρκα εἶναι τοῦ σωτῆρος ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ, τὴν ὑπὲρ τῶν ἁμαρτιῶν ἡμῶν παθοῦσαν, ἣν τῇ χρηστότητι ὁ πατὴρ ἤγειρεν. Die Besart des Theodoret *προσφορὰς* für *προσευχῆς* ist bloße Interpretation.

¹⁾ Ad Ephes. 20: *ἕνα ἄριστον κλῶντες, ὅς ἐστιν φάρμακον ἀθανασίας, ἀντιδοτὸς τοῦ μὴ ἀποθανεῖν, ἀλλὰ ζῆν ἐν Ἰησοῦ Χριστῷ διὰ παντός.*

²⁾ Wenn nicht beides, Judaismus und Doketismus, bei ihm verschiedene Richtungen bezeichnen.

seiner Geburt, seinem Leiden und seiner Auferstehung, hervortritt. Diese Thatfachen sind ihm die Grundlagen des christlichen Glaubens, und selbst das Evangelium hat seinen Heilswerth nur darin, daß in ihm Christi Leiden und Auferstehung als vollendete Thatfachen verkündigt werden (ad Smyrn. 7. in fine). Der Grundgedanke aber, den er auf diese Thatfachen gründet und der durch alle seine Briefe hindurchgeht, ist die *ἑνωσις*, die Gemeinschaft mit Christo, dem Träger des Lebens. Er erfüllt so beherrschend sein Bewußtsein und sein Leben, daß er sich nur als eine auf diese Einheit angelegte und organisirte Persönlichkeit weiß (Philad. 8: *ὡς ἄνθρωπος εἰς ἑνωσιν κατηγορισμένος*). In der vollständigen Durchführung der *ἑνωσις* sieht er das Mittel, die Häresie gründlich zu zerstören.

Die *ἑνωσις*, die ihr überweltlich Princip in der Einheit des Sohnes mit dem Vater, ihr geschichtliches in der Einheit des Fleisches und Geistes Christi hat (ad Magn. 1.), soll sich in der Christenheit abbildlich darstellen, und zwar als eine fleischliche und geistliche (ad Magn. 13.; ad Ephes. 10.). Als pneumatische oder innere ist sie näher die Einheit des Glaubens und der Liebe (ad Magn. 1.) und begründet in dem Menschen das wahre Leben, dessen Quell Christus ist. Das ganze Christenthum ist darum Glaube und Liebe (ad Smyrn. 6.); jener ist der Anfang, diese die Vollendung des Lebens; beide in ihrer Einheit stammen von Gott, alle anderen Tugenden folgen ihnen nach: kein Bekenner des Glaubens sündigt, kein Träger der Liebe haßt (ad Eph. 14.). In einer anderen Stelle (cap. 9.) nennt er die Gemeinde zu Ephesus Steine des Tempels des Vaters, bereitet zur Behausung Gottes, emporgezogen in die Höhe durch die Maschine Jesu Christi, die das Kreuz ist, mittelst des heiligen Geistes. Mit einer neuen Wendung nennt er den Glauben ihren Führer, die Liebe den Weg, welcher zu Gott emporführt, und gründet auf beide Bilder die Bezeichnungen, die er ihnen giebt: Weggenossen, Gottesträger, Tempelträger, Christusträger, Träger des Heiligen, lauter Bezeichnungen, welche die Immanenz Gottes in der Gemeinde und in jedem Gläubigen zur Voraussetzung haben ¹⁾. Diese Einheit des Glaubens und der Liebe, das *ἐν ἀγάπῃ πιστεύειν*, wor-

¹⁾ Man vergleiche die Ausdrücke: *ἐν Ἰησοῦ Χριστῷ μένειν* (Eph. 10.), *εὐρεθῆναι* (Eph. 11.), *ὑπομέρειν* (Magn. 1.); *ἐν ἐνότῃ Χριστοῦ εἶναι* (Philad. 5.); die Aufforderung: *πάντα οὖν ποιῶμεν, ὡς αὐτοῦ ἐν ἡμῖν κατοικοῦντος, ἵνα ὦμεν αὐτοῦ ναοὶ καὶ αὐτὸς ἡ ἐν ἡμῖν Θεὸς ἡμῶν* (ad Eph. 15.).

über nichts hinausgeht (ad Magn. 1.), sowie auch über Christus nichts hinausgeht (cap. 7.), weil sie nur der Christus in uns ist, der uns als der vollendete Mensch mit seiner Kraft erfüllt (ad Smyrn. 4.), gründet sich wesentlich auf die erwähnten Grundthatfachen des Heiles: in Christi Geburt ist uns Gott menschlich offenbar geworden, um uns zum ewigen Leben zu erneuern (ad Eph. 19.); sein Leiden und Sterben ist wiederum die Offenbarung seiner sich selbst opfernden, gekreuzigten Liebe, wie seine Auferstehung die Offenbarung seines ewigen Lebens. Aber nicht bloß Thatfachen der Vergangenheit sind es, die den wesentlichen Inhalt des christlichen Glaubens ausmachen, in diesen Thatfachen liegt eine durch alle Zeiten hindurchgehende, in der Kirche präsente, ebensowohl in dem Evangelium als in der Eucharistie wirksame reale Macht, welche das christliche Bewußtsein schlechthin bestimmt; insbesondere die in seinem Leiden, seinem Kreuze, seinem Tode sich darstellende und wirkende Liebe zieht untwiderstehlich die Herzen an, erweckt sie zum Glauben, theilt sich ihnen mit und zieht sie in die Gemeinschaft seines Leidens und Todes; nur insofern wir in diese letztere zunächst durch den Glauben und die Liebe geistlich, und wenn es gefordert wird, auch leiblich eingehen, vermögen wir auch an dem aus seiner Auferstehung quellenden Leben Theil zu nehmen ¹⁾. Darauf beruht das Märtyrertum als höchster Beweis dieser Liebe, als Gipfel der *Evangelis*, als Vollendung der Jüngerschaft und Nachfolge (ad Eph. 1.; cf. Magn. 9.), als Geburt des Gottesmenschen in einem reinen Lichte ²⁾ (ad Rom. 6.). In diesem Zusammenhange begreift sich der absolute Werth, den Ignatius auf die Realität

¹⁾ Darauf beruhen folgende Sätze des Ignatius: Aus dem Mysterium seines Todes fließt der Glaube (ad Magn. 9.), der darum wesentlich Glaube an sein Blut (d. h. an seine Liebe) ist (ad Smyrn. 6.); sein Leiden ist unsere Auferstehung (cap. 7.), in seinem Blute erwachen wir zu einem neuen Leben (Eph. 1.); wir sind Schößlinge des Kreuzes (Trall. 11.); wir sind die Frucht seines Leidens, damit er in Ewigkeit über uns seine Siegesfahne schwinde (ad Smyrn. 1.); wir müssen leiden, um aufzuerstehen (cap. 7.); das Ziel des ganzen Christenthums ist die Hineinbildung (*οὐκονομία*) in den neuen Menschen Jesus Christus mittelst des Glaubens an ihn und der Liebe zu ihm, mittelst seines Leidens und seiner Auferstehung (Eph. 20.); das Leben Christi ist nicht in uns, wenn wir nicht vermögen freiwillig in sein Leiden abzusterven (ad Magn. 5.).

²⁾ Es ist darum nicht im Geiste des Ignatius gedacht, wenn Baur (Ignatianische Briefe 55.) meinte, die Bedeutung des Märtyrertodes liege diesem nicht in der Gesinnung, aus der er hervorgehe, sondern nur in dem Factum selbst, in dem *opus operatum* des Todes.

des Fleisches Christi legt; durch sie ist nicht bloß der reale Heilswerth seiner Geburt, seines Leidens und seiner Auferstehung, sondern auch die Realität des Glaubens, der Liebe, der Gemeinschaft mit ihm, des christlichen Kampfes und Sieges und des Antheils an seinem ewigen Leben bedingt. Wer darum das Fleisch Christi leugnet, hebt den Grund auf, welcher das ganze christliche Leben trägt; wer die Wahrheit jenes für einen bloßen Schein hält, zieht auch dieses aus der Sphäre der Realität in die des leeren, trügerischen Scheines hinab und löst es auf (ad Trall. 10.; ad Smyrn. 2.).

Die Einheit mit Gott, beziehungsweise mit Christus, ist aber nicht bloß eine innere und geistliche, sondern zugleich eine äußere oder *σαρκική* und als solche hat sie sich, wie Ignatius ausdrücklich sagt (ad Magn. 13.), in der organisirten, d. h. durch Aemter zusammengehaltenen und gegliederten, Gemeinde darzustellen. Diese Aemter, ohne die es überhaupt keine Gemeinde giebt (*χωρίς τούτων ἐκκλησία οὐ καλεῖται*), sind der Bischof, der Gottes oder Christi Stelle, das Presbyterium, welches das Apostelcolleg vertritt, und die Diakonen, welche mit Christi Diaconie betraut und Diener der Gemeinde sind (ad Magn. 6.; ad Trall. 2.). Der Bischof repräsentirt zugleich Gottes Gnade, das Presbyterium das Gesetz Christi (ad Magn. 2.). Sonst werden bald der Bischof und das Presbyterium, bald die Diakonen mit dem Gebote Christi, der *ἐντολή*, verglichen (ad Trall. 13.; cfr. 3.), wobei die naive Voraussetzung zu Grunde liegt, daß der Amtsträger vermöge seiner sittlichen Dualität auch in der That das persönliche Gebot Gottes sei; in diesem Sinne heißt es von dem Bischofe von Philadelphia, er stimme mit dem Gebote überein, wie die Kithara mit den Saiten (ad Philad. 1.). Als Repräsentant Gottes, der darum der unsichtbare Bischof oder der Bischof Aller heißt (ad Magn. 3.), ist der sichtbare Bischof (*ὁ ἐν σαρκὶ ἐπίσκοπος*, ad Eph. 1.) der Einheitspunkt der einzelnen Gemeinde, sowie Christus der katholischen Kirche (ad Smyrn. 9.). Ihm ist darum die Gemeinde eingemischt, wie die Kirche Christo und Christus dem Vater (Eph. 5.), und wird in ihm geschaut (ad Trall. 1.). Die Einigung mit ihm vollzieht sich durch den vollen Einklang mit seinem Willen (das *συντρέχειν τῇ τοῦ ἐπισκόπου γνώμῃ*, ad Eph. 4., das wieder schlechthin ein *συντρέχειν τῇ γνώμῃ τοῦ Θεοῦ* ist, insofern alle Bischöfe der Erde in der *γνώμῃ* Jesu Christi stehen und dieser wiederum die *γνώμῃ* des Vaters ist, ad Eph. 3.) oder, was dasselbe ist, durch die *ὑποταγή*, die völlige Unterordnung und Unterwerfung unter ihn und

sein Presbyterium, welche die Bedingung der völligen Heiligung ist (ad Eph. 2.) und wiederum ihr Vorbild in der Unterordnung hat, die Christus als Mensch dem Vater und die Apostel der Trinität bewiesen haben (ad Magn. 13.). Der Bischof muß darum wie der Herr selbst angesehen werden, der ihn gesandt hat (ad Eph. 6.): wer den sichtbaren Bischof täuscht, will den unsichtbaren hintergehen und versündigt sich an dem Herzenskündiger (ad Magn. 3.); wer den Bischof ehrt, wird von Gott geehrt; wer etwas hinter seinem Rücken thut, dient dem Teufel (ad Smyrn. 9.); wie Christus nichts ohne den Vater gethan hat, weder unmittelbar noch durch die Apostel, so darf auch das Gemeindeglied nichts ohne Bischof und Presbyterium thun (ad Magn. 7.); Alles mit dem Bischof thun heißt in Wirklichkeit Christ sein, ihn bloß Bischof nennen heißt es nur dem Namen nach sein (ad Magn. 4.); ohne ihn darf weder getauft, noch die Agape gefeiert werden; nur was er billigt, ist Gott wohlgefällig und vor ihm gültig (ad Smyrn. 8.); selbst die Ehe erhebt sich nur dadurch über das bloß sinnliche Geschlechtsverhältniß und gewinnt einen sittlichen gottgefälligen Charakter, daß sie mit seiner Zustimmung zu Stande kommt (ad Polyc. 5.). Durch die Einigung mit Bischof und Presbyterium wird erst die Gemeinde, wie zu einem Tempel Gottes, so zu einem Opferaltar (*θυσιαστήριον*), auf welchem die wohlgefälligen Dankopfer des Gebetes zu Gott emporsteigen; für den Einzelnen ist daher alles Heil davon abhängig, daß er innerhalb [der Gemeinschaft] dieses Altars (ad Eph. 5.), also innerhalb der durch die Ämter organisirten Gemeinde steht. In diesem Sinne sagt Ignatius: „Wer innerhalb des Altars steht, ist rein; wer draußen steht, ist nicht rein, d. h. wer ohne den Bischof und das Presbyterium und ohne den Diakon etwas thut, ist nicht rein in seinem Bewußtsein“ (ad Trall. 7.). Der klerikale Priestername ist ihm noch fremd, der Begriff des *θυσιαστήριον* bezeugt bei ihm noch das Priestertum der Gemeinde, aber die Art, wie er das Verhältniß der Gemeinde zu Christo durch das Verhältniß zum Amt vermittelt und die Heilsordnung durch die Kirchenordnung, die *ἑνωσις πνευματικῇ* durch die *ἑνωσις σαρκική* bedingt denkt, setzt bereits den fertigen Begriff der Kirche voraus, die außer ihrer Gemeinschaft kein Heil kennt, und insofern diese kirchliche Gemeinschaft und ihre ausschließliche Heilskraft lediglich auf der hierarchisch gegliederten Ämterfolge ruht, ist das heilsvermittelnde Priestertum auch ohne den Namen begrifflich bereits gegeben. Bedeutungsvoll ist es jedenfalls, daß bei ihm bereits der Name ἐκ-

κλησία καθολική sich findet (ad Smyrn. 9.), und da selbst diejenigen, welche die Entstehung der sieben Briefe in der kürzeren Recension am spätesten setzen, sie noch vor dem Tode Polycarp's geschrieben denken, so ist das Vorkommen dieses Namens bei Ignatius das erste.

Die durch die Aemter organisirte Gemeinde, in welcher sich die Heilsordnung völlig mit der Kirchenordnung deckt, beschreibt Ignatius mit folgendem Bilde: „Der Bischof ist die Kithara, das Presbyterium die ihr harmonisch eingefügten Saiten, die Gemeinde der Chor, der mit einer Gesinnung, einer Liebe, gleichsam mit einer Stimme, Gottes Lob durch Jesus Christus singet“ (ad Eph. 4.). Der Moment, in welchem diese Einheit der Gemeinde zu ihrer vollen Darstellung und Erscheinung kommt, ist selbstverständlich in der gottesdienstlichen Versammlung, vornehmlich in der Eucharistie, zu suchen. Von ihr mag vorzugsweise gelten, was er den Magnesiern (cap. 7.) schreibt: „Versuchet nicht für euch etwas Wohlgefälliges zu vollbringen, sondern in versammelter Gemeinde [steige empor] das eine Gebet, das eine Flehen, die eine Gesinnung, die eine Hoffnung in Liebe und tadelloser Freude. Einer ist Jesus Christus und nichts geht über ihn. Darum kommet zusammen, wie zu einem Tempel Gottes, wie zu einem Altare, wie zu dem einen Jesus Christus, der von dem einen Vater ausgegangen und zu dem einen zurückgekehrt ist.“ In solchem Momente, wo die Gemeinde sich selbst in der organischen Einheit ihrer Glieder (ad Eph. 4.) und ihres Hauptes als einen Leib (ad Smyrn. 1.) darstellt, muß ihr Bitten und Thun begreiflich von großen Wirkungen begleitet sein. „Wenn das Gebet von Einem oder Zweien solche Kraft hat, wie viel mehr das des Bischofs und der ganzen Gemeinde“, schreibt er an die Ephesier (cap. 5.). „Befleißigt euch, häufiger zusammenzukommen zur Danksagung und zum Preise Gottes (εἰς εὐχαριστίαν Θεοῦ καὶ εἰς δόξαν). Wenn ihr häufiger zusammenkommt, werden die Gewalten des Satans vernichtet und das von ihm beabsichtigte Verderben in der Einmüthigkeit eures Glaubens aufgelöst. Nichts geht über den Frieden, in welchem jeder Kampf der himmlischen und irdischen Gewalten aufgehoben wird“ (ad Eph. 13.).

Wir haben noch den symbolischen Gebrauch zu berücksichtigen, den er von den Ausdrücken σὰρξ und αἷμα Χριστοῦ macht. Zunächst nennt er das Evangelium σὰρξ Χριστοῦ (ad Philad. cap. 5: „ich flüchte zu dem Evangelium als dem Fleische Christi“), offenbar, weil es die Botschaft von Christi Geburt, Leiden und Auferstehung ist, von den

heilstiftenden Thaten, deren Realität auf der Wahrhaftigkeit seines Fleisches ruht und in denen sein Fleisch, seine geschichtlich-menschliche Erscheinung, durch alle Zeiten lebendig in der Kirche fortwirkt und den Glauben, die Liebe, die Einigung mit Christo erzeugt. Da aber der Zweck dieser Thatfachen, das Ziel alles Glaubens, aller Liebe und aller Einigung, das ewige Leben ist, so bezeichnet er das Evangelium im Unterschiede von den Propheten als das Mittel, die Unsterblichkeit zu vollenden (*ἀπαρτισμα τῆς ἀφθαρσίας*, *ibid.* cap. 9.). Diese heilstiftenden Thaten wirken aber selbstverständlich nur in der durch die Aemter organisirten Gemeinde; deshalb nennt er den Bischof und das Presbyterium als das gleichsam verkörperte Evangelium, als die Repräsentanten der χάρις und der ἐντολή, den τύπος und die διδαχή ἀφθαρσίας (*ad Magn.* 6.), das Bild und die belehrende Darstellung der Unsterblichkeit, denn die Einheit mit ihnen ist ja selbst nur der Ausdruck der ἐνωσις τῆς πίστεως καὶ τῆς ἀγάπης und die Bedingung, unter welcher diese ihr Ziel, das ewige Leben, erreichen kann. Besonders beachtenswerth ist die Stelle *ad Trall.* 8: ἀνακτίσασθε ἑαυτοὺς ἐν πίστει, ὃ ἐστὶν σὰρξ τοῦ κυρίου, καὶ ἐν ἀγάπῃ, ὃ ἐστὶν αἷμα Ἰησοῦ Χριστοῦ. Daß er den Glauben Fleisch des Herrn nennt, dafür suche ich den Grund nicht bloß mit meinem Freunde Dorner (*Geschichte der Person Christi*, I, 159.) darin, „weil die historische Erscheinung Christi in all den verschiedenen Formen, worin sie vergegenwärtigt sein kann, den Glauben zeugt“, sondern vornehmlich darin, weil Christus sich in den Gläubigen mittelst des Glaubens eine Gemeinde, einen Leib, eine seine historische Erscheinung gleichsam fortsetzende und repräsentirende Sichtbarkeit gründet, und damit stimmt dann vortrefflich Dorner's weitere Erklärung, „daß die Liebe darum mit dem Blute Christi verglichen werde, weil sie gleichsam als das gemeinsame Lebensblut in den Adern der Kirche kreist“. Aber damit der Glaube und die Liebe wahrhaft Christi Fleisch und Blut repräsentiren, dürfen sie nicht in ihrer Innerlichkeit verharren, sondern die ἐνωσις πνευματικὴ muß in der σαρκικὴ zu ihrer Erscheinung kommen und die Gewährleistung für ihre eigene Wahrheit, für die Erreichung ihres letzten Zweckes, erhalten. Daraus erklärt sich die Bedeutung der organisirten und versammelten Gemeinde: wie diese mit dem Bischof, der Bischof aber mit Christo geeinigt dasteht, ist sie selbst mit Christo eins und das Organ des in ihr angeschauten Christus, durch welches alle Heilswirkungen, die von ihm ausgehen, in ihrer unbedingten und unfehlbaren Gewißheit erfahren werden.

Auf dieser Grundlage scheint mir nur eine Auffassung seiner Aussprüche über die Eucharistie gerechtfertigt. Wenn er von den Häretikern (ad Smyrn. 7.) sagt, daß sie deshalb sich von der Eucharistie und den (eucharistischen) Gebeten (der Kirche) fern halten ¹⁾, weil sie nicht (mit dieser) bekennen, daß die Eucharistie das Fleisch unseres Herrn und Heilandes Jesu Christi sei, das für unsere Sünden gelitten und das der Vater aus Güte auferweckt habe, so zwingt uns nichts, in diesen Worten an die reale Gegenwart des Fleisches Christi im Abendmahle zu denken, sondern mit demselben Rechte, womit Ignatius das Evangelium als die Verkündigung des Leidens und der Auferstehung Christi sein Fleisch genannt hat, darf er auch die Eucharistie, d. h. die Abendmahls handlung, so bezeichnen, denn sofern in dieser das Leiden und die Auferstehung des Herrn dank sagend gefeiert wird, schwebt das Bild seiner geschichtlich-menschlichen Erscheinung, an welcher dieses Leiden und diese Auferstehung sich vollzogen hat, vor den Blicken der feiernden Gemeinde; was darum das Evangelium als Verkündigung ist (verbum audibile), ist die Eucharistie als Handlung (verbum visibile), beides aber nicht bloß eine subjective Vergegenwärtigung, sondern eine reale Erweisung der Liebesmacht, die sich in diesen Thatfachen spiegelt, in geistiger Gegenwart die Herzen ergreift, sich ihnen mittheilt; sie in ihre Gemeinschaft zieht und mit ihrem Leben durchdringt ²⁾. Diese Auffassung ist überdies durch den Zusammenhang der Stelle geboten. Unmittelbar vorher (cap. 8.) hatte Ignatius von den Häretikern gesagt, daß sie, weil sie die Gnade Jesu Christi nicht verstehen, auch der Liebe fremd sind und weder für die Witwen noch die Waisen noch die Bedrängten, weder für die Gebundenen noch Gelösten, weder für die Hungernden noch

¹⁾ Man darf daraus keineswegs schließen, als ob sie sich der Eucharistie gänzlich enthalten hätten, nur von der katholischen Eucharistie zogen sie sich zurück, weil sie deren Voraussetzungen nicht anerkannten. Daher die scharfe Betonung der *μία εὐχαριστία* bei Ignatius (ad Philad. cap. 4.).

²⁾ Rückert's Einwand (S. 303.), daß die Handlung nicht das Fleisch Christi sein könne, gründet sich zu sehr auf die moderne Denk- und Ausdrucksweise, als daß er einem Schriftsteller gegenüber gerechtfertigt wäre, der, wie Ignatius, das Evangelium (nicht als Buch, sondern als Verkündigung) und den Glauben gleichfalls so bezeichnet. Unsere Auffassung stützt sich übrigens ebensowohl auf die Gesamtanschauung desselben als auf den Zusammenhang der Stelle; wir glauben daher auch nicht bloß die Möglichkeit, sondern zugleich die Richtigkeit dieser Erklärung erwiesen zu haben.

Dürstenden Sorge tragen. Denselben Liebesmangel findet er dann in ihrer Entfremdung von der Eucharistie und ihren Gebeten documentirt und motivirt und fährt dann weiter fort: „Die, welche der Gabe Gottes [nämlich Christo in seiner realen Menschheit] widersprechen, werden habernnd umkommen; besser wäre es ihnen, zu lieben, damit sie auferstehen.“ Liebesmahl, Darstellung der Liebe Christi in ihrer menschlichen Erscheinung und Mittel, diese Liebe thätig zu erwecken und in der Kraft ihres Lebens die Unvergänglichkeit zu verleihen, ist ihm also die Eucharistie. Damit stimmt denn auch auf das Beste der Rath, den er daran weiter knüpft: „mit Solchen wiederum die Gemeinschaft aufzuheben und sich vor Allem (*ἐξαιρέτως*) an das Evangelium zu halten, in welchem das Leiden uns geoffenbart und die Auferstehung als vollendete Thatsache verkündigt ist“ (*τετελειωται*). Das *ἐξαιρέτως* hätte in diesem Zusammenhange keinen Sinn, wenn das Fleisch, von dessen Leiden und Auferstehung das Evangelium nur zeugt, in dem Sacramente realiter gegenwärtig wäre; ist es aber hier nur für den Glauben in plastischer Darstellung und erfahrbarer Wirksamkeit präsent, welche beide erst durch das Evangelium verständlich werden, dann begreift sich dieß *ἐξαιρέτως*, diese Mahnung, vor Allem an das Evangelium sich im Glauben zu halten, nach allen Seiten, um so mehr, da Evangelium und Glaube ebenso Fleisch Christi heißen, wie die Eucharistie selbst.

Allen übrigen Aussprüchen liegt die Anschauung zu Grunde, daß die Eucharistie die Darstellung der in der Einheit mit ihrem Haupte stehenden Gemeinde ist. So schreibt er an die Smyrner (cap. 8.): „Jene Eucharistie werde für gültig angesehen, welche entweder vom Bischof selbst oder von dem verwaltet wird, den er damit beauftragt hat. Wo der Bischof erscheint, da sei die Menge, gleichwie da, wo Christus ist, die katholische Kirche ist“, d. h. nur die von dem Bischof verwaltete Eucharistie bewegt sich auf dem Boden der katholischen Kirche; wie sich in ihr die Gemeinde als Ganzes mit dem Bischof einheitlich zusammenschließt, so schließt sie sich in ihr zugleich mit Christo einheitlich zusammen, den der Bischof repräsentirt. Ist die Eucharistie aber das Mittel der Einigung, so kann sie selbstverständlich nur eine sein, wie ja auch der Apostel nur von einer Taufe redet (Ephes. 4, 5.). In diesem Sinne mahnt Ignatius die Philadelphier (cap. 4.): „Besleißigt euch, daß ihr eine Eucharistie gebrauchet, denn nur ein Fleisch giebt es unseres Herrn Jesu Christi und einen Kelch zur Einigung seines Blutes, einen Altar, wie einen Bischof.“

Hier wird die eine Eucharistie, in demselben Sinne wie der eine Altar und der eine Bischof, zum Ausdruck der Einheit, die an sich ebenso jede Spaltung ausschließt, wie ihr Ausdruck jede Vervielfältigung. Die *μία σὰρξ κυρίου* entspricht dem *εἰς ἐστὶν Ἰησοῦς Χριστός* im siebenten Capitel des Magnesierbriefes und besagt nur, daß, wie Christus schlechthin nur als der eine menschengewordene Gottessohn gedacht werden kann, so auch diese Einheit seiner historisch-menschlichen Erscheinung auch in ihrer sacramentlichen Darstellung hervortreten müsse. Das *ἐν ποτήριον εἰς ἔνωσιν τοῦ αἵματος αὐτοῦ* ist darum beachtenswerth, weil hier die Gemeinde offenbar geradezu selbst als *αἷμα Χριστοῦ* bezeichnet wird, und belegt, daß auch in jener Stelle, wo der Glaube *σὰρξ Χριστοῦ* genannt wurde, diese Bezeichnung weit weniger dem Glauben selbst als seinem mystischen Leib, der Kirche, gilt. Aus diesen Gesichtspunkten endlich findet auch die viel ventilirte Ermahnung ad Eph. 20. ihre erschöpfende Erklärung. Ignatius wünscht, die Gemeinde möge Mann für Mann in einem Glauben und in Jesu Christo zusammentreten, um dem Bischof und Presbyterium zu gehorchen in ungetheilter Gesinnung: *ἓνα ἄρτον κλώντες, ὅς ἐστιν φάρμακον ἀθανασίας, ἀντίδοτος τοῦ μὴ ἀποθάνειν, ἀλλὰ ζῆν ἐν Ἰησοῦ Χριστῷ διὰ παντός*. Nichts konnte dem Gedankenkreise des Ignatius ferner liegen, als die Meinung, das Brod der Eucharistie sei der wirkliche Leib Christi selbst geworden und trage als solcher Kräfte der Unvergänglichkeit in sich, um sie durch den leiblichen Genuß mitzutheilen. Auch hier ist der *εἰς ἄρτος* nur das Symbol und Beförderungsmittel der *ἔνωσις πνευματικὴ καὶ σαρκική*, sofern aber auf dieser und zwar auf dem Zusammentreffen ihrer beiden Seiten die *ζωὴ αἰώνιος* ruht, hat er doch wohl das Recht, ihr symbolisches Darstellungs- und Beförderungsmittel das Arzneimittel zur Unsterblichkeit, das Mittel gegen das Sterben und zum Leben in Christo zu nennen, um so mehr, da er das Evangelium, auf dessen Thatfachen die *ἔνωσις πνευματικὴ* ruht, ja auch *ἀπάριστος* τῆς *ἀφθαρσίας* und Bischof und Presbyterium, als den Einheitspunkt, in dem die *ἔνωσις σαρκική* wurzelt, *τύπος* und *διδαχὴ ἀφθαρσίας* nennt ¹⁾.

¹⁾ Mit Recht sagt Dörner I, 158., daß Ignatius die Eucharistie als die blühendste Darstellung der Einheit und Liebe der Gemeinde ansehe, als den Altar, auf welchem die Gemeinde, im Bischof handelnd und als Einheit dar-

Endlich haben wir noch die Stelle ad Rom. 7. in das Auge zu fassen, welche zwar einen Anklang an die Eucharistie bietet, aber nicht von dieser, sondern von dem Martyrium handelt, dessen selige Frucht Ignatius unter einem von der Eucharistie entlehnten Bilde schildert. Er sagt: „Lebend schreibe ich euch, in dem Verlangen zu sterben. Meine Liebe [Christus] ist gekreuzigt und [darum] ist in mir keine den Stoff liebende Flamme, sondern lebendiges Wasser, das in mir redet und von innen mir zuflüstert: Hin zu dem Vater! Ich habe kein Wohlgefallen an vergänglicher Speise, noch an den Lüften dieses Lebens. Brod Gottes will ich, himmlisches Brod, Brod des Lebens, welches das Fleisch Jesu Christi ist, des Sohnes Gottes, der später aus dem Samen David's und Abraham's geboren ist; Trank Gottes will ich, sein Blut, das da ist die unvergängliche Liebe und das ewig strömende Leben.“ Dieser ἄρτος Θεοῦ, ἄρτος οὐράνιος, ἄρτος ζωῆς, nach welchem er verlangt, besagt nichts Anderes, als was er sonst (ad Eph. 10. 12.; ad Rom. 1. 4. 5. 9.; ad Smyrn. 11.; ad Polyc. 2. 7.) mit ἐπιπνεῖν Θεοῦ oder Χριστοῦ ausdrückt: die durch das Martyrium zu erreichende vollendete Gemeinschaft mit Gott oder mit Christus und zwar mit diesem in seiner der Kirche hienieden entzogenen leiblichen Erscheinung, in seiner σάρξ, in welcher er als die Liebe gekreuzigt ist, in welcher er gelitten hat und auferstanden ist (vergleiche vorher cap. 6: ἐκεῖνον ζητῶ, τὸν ὑπὲρ ἡμῶν ἀποθάνοντα, ἐκεῖνον θέλω, τὸν δι' ἡμᾶς ἀναστάντα) und durch beides das ewige Leben erworben hat. Darum nennt er die vollendete Gemeinschaft mit ihm Gottesbrod, Himmelsbrod, Lebensbrod und erklärt dieß näher durch Fleisch Christi, und wiederum Trank und erklärt dieß näher durch unvergängliche Liebe und ewig strömendes Leben, und empfindet nach beiden ein tiefes, durch nichts Anderes zu stillendes Verlangen; denn diese vollendete Gemeinschaft mit Christo gewährt in realer Wirklichkeit, was das Abendmahl nur im Bilde und Reflexe dem Glauben vorhält. An einen mündlichen Genuß des Fleisches Christi hat er bei diesem ἄρτος so wenig gedacht, als wenn er cap. 4. sagt, er sei Weizen Gottes und werde nun von den Zähnen der Bestien gemahlen, um als reines Brod Christi erfunden zu werden. Der zu Grunde liegende Gedanke ist in beiden Bildern der der Erquickung;

gestellt, die Opfer ihres Lobes und Dankes darbringe, mit Christo und unter sich zusammengehe in eine gottmenschliche Einheit, als ein Leib mit vielen Gliedern aus einem Geiste.

dem vollendeten Märtyrer ist die Gemeinschaft des Erhöhten in seiner realen Leiblichkeit, in der Fülle seines Lebens und seiner Liebe, ebenso erquickend als diesem das reine Opfer des in seiner Liebe vollendeten Jüngers; insofern ist jener diesem und dieser jenem ein ἄρτος. In ähnlichem Sinne sagt er ad Eph. 5: ἐὰν μή τις ἢ ἐντὸς τοῦ θυσιαστηρίου, ὑπερβαίνει τοῦ ἁγίου τοῦ Θεοῦ, denn auch hier ist ἄρτος τοῦ Θεοῦ das Heil, die Aussicht auf die Seligkeit, die der Segen der ἔνωσις ist, welche sich in dem θυσιαστήριον versinnbildet.

Fassen wir das Resultat zusammen, so scheint Ignatius, wenn man sich an den Wortlaut hält, allerdings zuerst die Identität des eucharistischen mit dem geschichtlichen Leibe ausgesprochen und denselben, wie er im Abendmahle genossen wird, als *φάρμακον τῆς ἀθανασίας* bezeichnet zu haben; hält man sich aber an den Zusammenhang seiner Vorstellungen, so ist ihm die Eucharistie einmal die plastische Darstellung des Leidens und Sterbens Christi, dessen Realität an der seines Fleisches haftet; in diesem Sinne nennt er sie das Fleisch selbst, das für unsere Sünden gelitten hat und uns zu Gute auferstanden ist, gerade so, wie er das Evangelium aus demselben Grunde Fleisch Christi nennt, weil es die Thatfachen seiner menschlichen Erscheinung verkündigt. Weiter sieht er in der Eucharistie die Einigung der Gemeinde ebensowohl mit ihrem sichtbaren als ihrem unsichtbaren Bischof dargestellt, welche ihm die Bedingung des ewigen Lebens ist; in diesem Sinne nennt er das eine Brod, das Alle brechen, mit demselben Rechte *φάρμακον ἀθανασίας*, mit welchem er den Bischof und das Presbyterium *τύπος καὶ διδασχὴ τῆς ἀφθαρσίας* genannt hat. Er sagt in allen diesen Beziehungen von dem Bilde aus, was eigentlich nur von der durch das Bild repräsentirten Sache gilt. In dem geistig-bildlichen Sinne, in welchem er beides gemeint hat, ist er indessen in neuerer Zeit so wenig als in der alten immer verstanden worden. Buchstäblich gefaßt, wie sie es meist wurden, enthalten seine Worte das Programm, das der griechischen Kirche später auf ihrem weiteren Bildungsgange vorgezeichnet und das sie nach Kräften ausgeführt hat.

§. 2. Justin der Märtyrer.

Gemisch: „Justin der Märtyrer“, 1840, II, 436 — 453. — Thiersch, Anzeige von Hagenbach's Lehrbuch der Dogmengeschichte in Rudelbach's und Guerike's Zeitschrift für lutherische Theologie, 1841, II, 178 fig.

Bestimmter noch tritt bei Justin dem Märtyrer der Gedanke auf, daß die Eucharistie eine Opferhandlung sei, welche die Gemeinde kraft ihres neutestamentlichen Priesterthums Gott darbringe. Von ihm und seinen Nachfolgern wird diese Seite der Eucharistie constant auf Maleachi 1, 10 flg. gegründet. Wenn dort Jehova durch den Mund des Propheten spricht, er habe keine Lust an dem Volke, das seinen Namen entweihe, und nehme aus seinen Händen kein Opfer wohlgefällig an, so bezog man dieß auf die vorbildlichen Opfer des alten Bundes; wenn er verheißt, vom Sonnenaufgang bis zum Untergang solle sein Name groß unter den Völkern und aller Orte ihm reine Opfer dargebracht werden, so sah man darin die eucharistischen Opfer der heidenchristlichen Kirche geweißt. An vielen Stellen des Dialogs hat Justin von diesem Opfer gehandelt. In der größeren Apologie berührt er nur im Allgemeinen den Opfergedanken, besonders cap. 13. Er verwahrt sich hier gegen den heidnischen Vorwurf, daß die Christen Gottlose seien: sie verehren den Schöpfer des Alls mit dem Bewußtsein, daß er des Blutes, der Trank- und Rauchopfer nicht bedürfe; darum loben sie ihn durch Gebet und Danksgiving (*λόγω εὐχῆς καὶ εὐχαριστίας*) bei allen Speisen, die sie zu sich nehmen (*ἐπὶ πᾶσιν, οἷς προσφέρονται*), denn darin besteht nach ihrer Lehre die seiner würdige Ehrenbezeugung, daß sie seine Gaben nicht vom Feuer verzehren lassen, sondern dieselben für sich und die Dürftigen verwenden (*προσφέρειν*, eigentlich „vorsetzen“, vergl. Bape s. v.) unter dankbarem Gebete für das Gedeihen aller Naturgaben Gottes und mit der Bitte um die Unsterblichkeit. Schon in diesem Brauche, der nicht speciell den liturgischen Gottesdienst im Auge hat, sondern, wie die verwandte Stelle Cap. 67., den dankbaren Speisegenuß im alltäglichen Leben, begegnet uns der Gedanke des Opfers; es ist für den Christen, wie Höfling sagt, das Lob- und Dankopfer des Gebetes und der Wohlthätigkeitsübung und diese Darbringung schließt sich an das Zuschnehmen und Darreichen der Nahrung an. Derselbe Gedanke aber ließ sich auch auf das Abendmahl anwenden, denn auch hier wurde von den Gemeindegliedern Brod und Wein für die Abendmahlsfeier und die Armen gespendet und die daraus entnommenen Abendmahls Elemente unter Danksgiving Gott zugeeignet, um dann als geweiht ausgetheilt und genossen zu werden. Die Art, wie Justin dieses eucharistische Opfer näher ausführt, verdient eine sorgfältige Beachtung. Schon bei ihm klingt eine Unterscheidung an, die sich später in voller Schärfe geltend machte, die Unterscheidung zwischen

προσφορά (oblatio) und θυσία (sacrificium). Die προσφορά, die er mit δῶρον zusammenstellt, hat zum Object ein materielles Substrat und ist nicht bloß der Act der Darbringung, sondern zugleich der dargebrachte Gegenstand selbst, die Speise, Brod und Wein; die θυσία dagegen besteht wesentlich in dem λόγος εὐχῆς καὶ εὐχαριστίας, der Gott dargebracht wird. Auf beide wird gleichmäßig das Verbum προσφέρειν bezogen. Beide erscheinen combinirt in der häufig vorkommenden Formel ποιεῖν τὸν ἄρτον, τὸ ποτήριον εἰς ἀνάμνησιν. Zunächst hat er die προσφορά, wahrscheinlich im Sinne des Almosenopfers, im Auge, wenn er Dial. cap. 28. von Jedem, der Gott und seinen Gesalbten erkennt und seine ewigen Rechte hält, er sei Schythe oder Perser, also von jedem Christen, welchem Volke er angehöre, sagt, er habe die wahre Beschneidung und sei Gottes Freund, der sich an seinen Gaben und Darbringungen erfreue (ἐπὶ τοῖς δώροις αὐτοῦ καὶ προσφοραῖς χαίρει), unter Berufung auf Maleachi. Aus demselben Gesichtspunkte dürfen wir die Beschreibung der Apologie Cap. 67. beurtheilen: „Die Wohlhabenden geben nach freiem Willen, was Jeder will; was auf diesem Wege zusammenkommt, wird bei dem Vorsteher niedergelegt; er selbst unterstützt damit die Waisen und Wittwen, die wegen Krankheit oder anderer Ursachen Darbenden, die Gefangenen und durchreisenden Fremden und sorgt überhaupt für alle Bedürftigen.“ Den Begriff der θυσία begrenzt er auf das Schärffste Dial. 117: Ὅτι μὲν οὖν καὶ εὐχαὶ καὶ εὐχαριστίαι ὑπὸ τῶν ἀξίων γινόμεναι τέλειαι μόναι καὶ εὐάρεστοί εἰσι τῷ Θεῷ θυσίαι, καὶ αὐτός φημι. Daß er bei diesem allgemeinen Gedanken speciell das Abendmahl im Sinne hatte, zeigt die Art, wie er dieses sofort einführt: ταῦτα γὰρ μόναι καὶ Χριστιανοὶ παρέλαβον ποιεῖν καὶ ἐπ' ἀναμνήσει δὲ τῆς τροφῆς αὐτῶν ξηρᾶς τε καὶ ὑγρᾶς, ἐν ᾗ καὶ τοῦ πάθους, ὃ πέπονθε δι' αὐτοὺς ὁ υἱὸς τοῦ Θεοῦ, μέμνηται. Auch in dem Abendmahl besteht die θυσία nicht in der Darbringung des Brodes und Weines an sich, sondern in dem Gebete und der Dankagung, welche darüber gesprochen werden. Daher sagt er in demselben Capitel: „Daß durch den Namen Gottes alle Opfer (θυσίαι), die Jesus darzubringen geboten hat, d. h. die, welche ἐπὶ τῇ εὐχαριστίᾳ τοῦ ἄρτου καὶ τοῦ ποτηρίου an allen Orten der Erde dargebracht werden, ihm wohlgefällig seien, bezeugt Gott zum Voraus“ (nämlich durch Maleachi). Wenn aber die θυσίαι die εὐχαὶ

καὶ εὐχαριστία sind, welche an der προσφορά, den Elementen, nur ihren symbolischen Ausdruck haben, wie werden wir dann den Ausdruck εὐχαριστία τοῦ ἁγίου καὶ τοῦ ποτηρίου in der letzten Stelle zu nehmen haben? Es ist offenbar darunter der Weihe- oder Consecrationsact des Brodes und des Weines zu verstehen, der durch die εὐχαὶ und εὐχαριστία, also durch die θυσία an der προσφορά vollzogen wurde. Daher nimmt denn das Wort εὐχαριστεῖν geradezu die Bedeutung weihen, consecriren an und ἄρτος εὐχαριστήεις (panis, in quo gratiae actae sunt) ist das consecrirte Brod, der Leib Christi, im Unterschiede von dem ἄρτος εὐχαριστίας (panis, in quo gratiae agenda sunt)¹⁾. Der Weiheact des Gebetes und der Danksgiving, der somit mit dem Opferact schlechthin zusammenfällt, verbankt seinen wohlgefälligen Charakter einerseits der Gesinnung der Gemeinde, denn nur die von den Würdigen dargebrachten Opfer gefallen Gott, andererseits ihrer priesterlichen Stellung zu Gott, denn sie sind das erzpriesterliche Geschlecht, das Gott bei Maleachi im Auge hat, und nur von seinen Priestern nimmt Gott Opfer an (Dial. 116.).

Was war nun der liturgische Inhalt dieser εὐχαριστία, welche die zwiefache Bedeutung einer θυσία, eines Opfers, und einer εὐχαριστία, eines Weiheactes, hatten? Mehrere Stellen geben uns darüber Aufschluß. Zunächst der bereits angeführte Dial. 117., in welchem von den allein vollkommenen und gottgefälligen Opfern gesagt wird, den Christen sei vorgeschrieben, sie darzubringen (ποιεῖν) sowohl zur Erinnerung an ihre trockene und flüssige Nahrung [wie sie in Brod und Wein repräsentirt ist], wobei auch des Leidens des Sohnes Gottes gedacht werde. Nur eine Ausführung dieses Gedankens bietet die Stelle Cap. 41: „Die Oblation des Semmelmehles war ein Typus des Brodes der Eucharistie (τοῦ ἁγίου τῆς εὐχαριστίας), welches zum Andenken (εἰς ἀνάμνησιν) des Leidens, das er für die an ihren Seelen von aller Bosheit gereinigten Menschen erduldet, unser Herr Jesus darzubringen (ποιεῖν) befohlen hat, damit wir Gott dafür danken, daß er die Welt mit Allem, was darin ist, um des

¹⁾ Es ist ein Mißverständniß, wenn Rildert meint, daß in den Stromata des Clemens Alexandr. I, 19. εὐχαριστεῖν „den Abendmahlsgegnuß“ bezeichne. Denn wenn dort gesagt wird: εἰσὶ γὰρ οἱ καὶ ὕδωρ ψιλὸν εὐχαριστοῦσι, so heißt dieß nur, daß Manche (die sogenannten Aquarier) bloßes Wasser consecriren. Daß sie dasselbe auch genossen haben, versteht sich von selbst, liegt aber nicht in dem Worte.

Menschen willen geschaffen und von aller Bosheit befreit und die Herrschaften und Gewalten aufgelöst hat durch den, der nach seinem Rathe leidensfähig (*παθητός*) geworden ist.“ Auch diese Stelle schließt mit Verufung auf Maleachi. Cap. 70. knüpft er an Jes. 33, 13—19. die verwandte Erörterung: „Es leuchtet ein, daß auch in dieser Weissagung von dem Brode die Rede ist, das uns unser Herr Christus darzubringen (*ποιεῖν*) befohlen hat, zum Gedächtniß (*εἰς ἀνάμνησιν*) dessen, daß er Mensch geworden ist (*τοῦ σαρκωτοποιήσασθαι*) um derer willen, die an ihn glauben, um welcher willen er auch leidensfähig wurde, und von dem Kelche, den er zum Gedächtniß seines Blutes mit Danksagung (*εὐχαριστοῦντας*) darzubringen (*ποιεῖν*) verordnet hat“. Der Inhalt des λόγος εὐχῆς καὶ εὐχαριστίας war demnach der Dank dafür, daß Gott die Welt um der Menschen willen geschaffen, insbesondere für die Gaben der trockenen und flüssigen Nahrung, welche durch Brod und Wein repräsentirt sind, sodann für die Menschwerdung Christi, durch welche er um seiner Gläubigen willen leidensfähig geworden ist, endlich für sein erlösendes Leiden selbst und dessen Wirkungen. Diese dreifache ἀνάμνησις oder bestimmter die Danksagung, welche in derselben dargebracht wurde und welcher die Darbringung des Brodes und Kelches als symbolischer, der ganzen Gemeinde sichtbarer Ausdruck zur Seite ging, war ebenso wohl der eigentliche Opfer- als auch der Weiheact, durch dessen Vollzug erst die Elemente Leib und Blut Christi wurden. Der Ausdruck *ποιεῖν ἄρτον, ποιεῖν εἰς ἀνάμνησιν*, der bei Justin sich findend findet, deutet allerdings auf die Einsetzungsworte Luk. 22, 19., 1 Kor. 11, 24. zurück, allein mit solchen Objecten wie Brod und Kelch verbunden kann *ποιεῖν* nicht mehr wie in diesen neutestamentlichen Stellen ein bloßes Thun oder Machen ¹⁾ bezeichnen, es heißt ebenso wenig consecrere, sondern nimmt, wie auch im classischen Sprachgebrauche (vergl. Pape s. v.), die Bedeutung opfern, darbringen an. Daß das Object des Opfers und der Darbringung übrigens nicht der Leib und das Blut Christi, sondern nur das Brod und der Kelch gewesen sein kann, geht schon daraus unwiderleglich hervor,

¹⁾ Es ist daher mindestens sehr mißverständlich, wenn Herr Dr. Hase die Worte *ποιεῖν τὸν ἄρτον εἰς ἀνάμνησιν* übersezt (Protestant. Polemik, S. 455.): es zu machen zur Erinnerung; denn *εἰς ἀνάμνησιν* kann nicht das Prädicatsobject des *ποιεῖν* sein, sonst müßte der bloße Accusativ stehen, sondern nur den Zweck des *ποιεῖν*, der Darbringung, ausdrücken.

daß diese letzteren erst durch denselben Consecrationsact, der mit dem Opferact zusammenfällt und schließt, Leib und Blut Christi werden. Daß die *ἀνάμνησις τοῦ πάθους* in der Recitation der Einsetzung des Abendmahls bestand, die in die *εὐχὴ καὶ εὐχαριστία* versflochten und somit Gott in der Form eines Gebetes vorgetragen wurde, wie es die alten Liturgien bis auf den Meßkanon der römischen Kirche bezeugen, ersehen wir aus Justin's Ausdruck in der großen Apologie Cap. 66: *ἡ δι' εὐχῆς λόγου τοῦ παρ' αὐτοῦ εὐχαριστηθεῖσα τροφή* (d. h. die durch das Gebet des von ihm stammenden Wortes consecrirte Speise), den Otto (Anm. 3.) sehr verkehrt mit Baumgarten-Crusius auf das Vaterunser bezog, irregeleitet durch die ganz werthlose Notiz Gregor's des Großen: *Mos apostolorum fuit, ut ad ipsam solummodo orationem dominicam oblationis hostiam consecrarent.*

Unsere Auffassung von der Identität der eucharistischen *ἑνότης* und dem consecrircnden *λόγος τῆς εὐχαριστίας* wird durch die Beschreibung, die Justin von der Abendmahlsfeier selbst giebt, durchaus bestätigt. Er sagt Cap. 65: „Hierauf wird dem Vorsteher von den Brüdern Brod und der Kelch des Wassers und der Mischung gebracht. Nachdem dieser ihn in Empfang genommen, sendet er Lob und Preis zum Vater Aller durch den Namen des Sohnes und des heiligen Geistes empor und dankt umständlich für die Verleihung dieser Gaben. Nach Vollendung der Gebete und Dankfagung stimmt die ganze versammelte Gemeinde (*λαός*) heilwünschend (*ἐπεψήμηέω*) ein: Amen, was in hebräischer Sprache: es geschehe, bedeutet. Nachdem der Vorsteher die Dankfagung (*εὐχαριστήσαντος*, d. h. die Consecration) vollendet und die ganze Gemeinde zugestimmt hat“ [die Gemeinde ist also bei der Consecration nicht unthätig, sondern wesentlich mitwirkend gedacht und diese selbst ein Gemeindeact], „geben die, welche bei uns Diakonen genannt werden, Jedem der Anwesenden von dem consecrirten (*εὐχαριστηθέντος*) Brod und Wein und Wasser zu genießen und bringen es den Abwesenden.“ Dieselbe Schilderung kehrt kürzer Cap. 67. in der Beschreibung der Sonntagsfeier wieder.

Alle diese Stellen haben es ausschließlich mit der sacrificiellen Seite der Eucharistie zu thun; wie die dreifache *ἀνάμνησις* nur der Inhalt des Dankgebetes ist, in welchem ebenso der Weihe- als der Opferact vollzogen wurde, so berührt sie auch nicht unmittelbar die sacramentliche Seite und man würde Justin

gewiß mißverstehen, wenn man seine Ansicht dahin bestimmen wollte, daß ihm das Abendmahls sacrament als solches eine Gedächtnißfeier des Todes Jesu gewesen sei. Nur insofern hängt auch die Idee der ἀνάμνησις wiederum mit dem Sacramente zusammen, als ohne sie, den Inhalt der Dankagung, keine Consecration, ohne Consecration auch kein Sacrament und kein Sacramentsgenuß zu Stande käme.

Von der Eucharistie nach ihrer sacramentalen Seite handelt nur eine Stelle bei Justin in der größeren Apologie Cap. 66. Er sagt, die Nahrung, welche in den gottesdienstlichen Versammlungen jedem Anwesenden gereicht werde, nämlich das durch Dankagung geweihte Brod und die consecrirte Mischung von Wasser und Wein, heiße bei den Christen Eucharistie. Von dieser dürfe Niemand genießen, außer wer an die Wahrheit der christlichen Lehre glaube, durch die Taufe zur Vergebung der Sünden und zur Wiedergeburt rein gewaschen sei und so lebe, wie es Christus vorgeschrieben habe. Daran knüpft er den Lehrsatz: „Denn nicht als gemeines Brod und gemeinen Trank empfangen wir dieß, sondern wie durch das Wort Gottes fleischgeworden Jesus Christus, unser Erlöser, sowohl Fleisch als Blut um unseres Heiles willen hatte, so ist auch, wie wir belehrt sind, durch das von ihm stammende Wort des Gebetes geweiht, die Nahrung, von welcher unser Blut und Fleisch auf dem Wege der Verwandlung genährt wird, Fleisch und Blut jenes fleischgewordenen Jesus ¹⁾. Denn die Apostel haben in den von ihnen abgefaßten Denkwürdigkeiten, welche Evangelien genannt werden, überliefert, daß es so ihnen aufgetragen sei; Jesus habe das Brod genommen und nach der Dankagung gesprochen: das thut zu meinem Gedächtniß, das ist mein Leib! und auf gleiche Weise habe er den Kelch genommen und nach der Dankagung gesprochen: das ist mein Blut! und habe es nur ihnen dargereicht“ (μεταδοῦναι).

¹⁾ "Ὁν τρόπον διὰ λόγου Θεοῦ σαρκοποιηθεὶς Ἰησοῦς Χριστὸς ὁ σωτὴρ ἡμῶν καὶ σὰρκα καὶ αἷμα ὑπὲρ σωτηρίας ἡμῶν ἔσχεν, οὕτως καὶ τὴν δι' εὐχῆς λόγον τοῦ παρ' αὐτοῦ εὐχαριστηθεῖσαν τροφὴν, ἐξ ἧς αἷμα καὶ σὰρκες κατὰ μεταβολὴν τρέφονται ἡμῶν, ἐκείνου τοῦ σαρκοποιηθέντος Ἰησοῦ καὶ σὰρκα καὶ αἷμα ἐδιδάχθημεν εἶναι. Der Aorist ἔσχεν wird als bereits bestehender Zustand, nicht als das Eintreten desselben zu fassen sein, weil dieses letztere bereits durch das Participium σαρκοποιηθεὶς zur Genüge ausgedrückt ist und sonst eine unerträgliche Tautologie entstünde. So auch Rückert.

Neu ist in dieser Stelle der Sprachgebrauch, daß *εὐχαριστία* nicht den Weihe- oder Opferact, sondern die consecrirten Elemente, das Object des Genusses, bezeichnet. Der Lehrsatz ist sichtlich den citirten evangelischen Worten nachgebildet; eben darum haben wir als Quelle des *ἐδωχθημεν* keineswegs die allgemein zugestandene Lehre der Kirche in jener Zeit, sondern eben die apostolischen Memorabilien, die Evangelien, anzusehen und sind vollkommen berechtigt, die Schlußfolgerung, die der Lehrsatz aus diesen zieht, als die individuelle exegetische Auffassung Justin's zu fassen. Nach den Memorabilien, wie dem Lehrsatz, geht das *εὐχαριστεῖν* voraus; erst durch dessen Vollzug sind die Elemente Fleisch und Blut Christi. Die Vorausstellung des *τοῦτο ποιεῖτε εἰς τὴν ἐμὴν ἀνάμνησιν* ist indessen wohl nicht aus Justin's Quelle zu erklären, sondern aus der liturgischen Sitte der Zeit, welche die *ἀνάμνησις* sich nur als Inhalt der vorausgehenden Dankagung, nicht aber als symbolische Bedeutung des Genusses dachte. Daß er den *ἄρτος εὐχαριστηθεὶς* nicht mit der von ihm benutzten Quelle *σῶμα*, sondern *σὰρξ* nennt, hat, wie ich glaube, seinen Erklärungsgrund nicht in Joh. 6., denn darauf bezieht er sich nicht, sondern vielmehr darin, daß man aus dem Abendmahl, wie wir bei Ignatius sahen, gegen die Gnostiker und ihre Leugnung der *σὰρξ Χριστοῦ* als seiner realen Menschheit argumentirte. Erst bei den Alexandrinern hat die Johanneische Darstellung auf den Sprachgebrauch entscheidender eingewirkt.

Der Lehrsatz, den Rahnis und Andere im Sinne des lutherischen Dogma, Ehrard in dem des reformirten aufgefaßt haben, stellt zwei analoge Vorgänge, das Fleischwerden Christi und das Fleischwerden des Brodes, in Parallele; wir sind nicht berechtigt, das letztere mit Semisch II, 440. als Fortsetzung der Incarnation anzusehen¹⁾. Der Hauptnachdruck liegt auf den beiden Gliedern der Periode vorangestellten Worten *διὰ λόγου Θεοῦ* und *δι' ἐχῆς λόγου τοῦ παρ' αὐτοῦ*. Durch sie sollen beide Vorgänge als durch dieselbe höhere Kraft bewirkt bezeichnet werden, dort durch ein allmächtiges Gotteswort, hier durch ein nicht minder wirksames Wort Christi im

¹⁾ Ebenso wenig sind wir berechtigt zu argumentiren: weil die göttliche Natur und die assumirte Menschheit in Christo nach der Incarnation jede in ihrer unveränderten Integrität fortbestand, so muß auch das consecrirte Brod und der Wein dem Justin in derselben Integrität neben dem Fleische und Blute Christi fortbestanden haben.

Munde seiner betenden Kirche. Damit erledigt sich von selbst Baur's Fassung von *διὰ λόγου τοῦ Θεοῦ*: „durch den Gott Logos oder durch Gottes Logos“. Allerdings ist in dem Nachsatz nicht ausdrücklich gesagt, daß das consecrirte Brod in das Fleisch Christi verwandelt werde, sondern daß es Christi Fleisch sei, aber dieses Sein setzt ein Werden voraus, analog der Fleischwerdung Christi im Vordersatz: ein Fleisch werden des Brodes durch dieselbe Kraft des Wortes, wodurch Christus selbst Fleisch geworden und Fleisch ist. Ueber den Begriff der Verwandlung werden wir also bei Justin nicht hinauskommen.

Aber wie ist nun die Verwandlung näher zu denken? Darüber kann uns nur der Relativsatz Auskunft geben, durch welchen die *τροφή* näher bezeichnet wird als eine solche, *ἐξ ἧς αἷμα καὶ σάρκες κατὰ μεταβολὴν τρέφονται ἡμῶν*. Aber gerade über dessen Auffassung gehen die Ansichten weit auseinander und namentlich war die adverbiale Bestimmung *κατὰ μεταβολὴν* eine wahre *crux interpretum*. Daß damit nicht die katholische Transsubstantiationslehre bezeichnet sein kann, steht unter allen wissenschaftlichen Erklärern fest. Völlig verschwommen ist Ehrard's Erklärung: „Die geweihte eucharistische Speise, womit wir gemäß der Umwandlung der Schöpfung genährt werden, ist der Leib und das Blut Christi, d. h. eine übercreatürliche, auf den Erlöser bezügliche Speise.“ Denn wenn auch Justin Apol. I, 20. von den Stoikern sagt: *πάλιν κατὰ μεταβολὴν τὸν κόσμον γενέσθαι λέγουσι*, und diese stoische Lehre Apol. II, 7. *τὸν τῆς εἰς ἄλλα πάντα μεταβολῆς λόγον* nennt, so hat er doch selbst diese Ansicht nicht getheilt, sondern ihr die *ἐκπύρωσις τῶν φθαρτῶν* entgegengestellt und diese gegen die Umdeutung in das stoische Dogma ausdrücklich verwahrt. Auch würde *κατὰ μεταβολὴν* ohne den Zusatz *τοῦ κόσμου* oder *τῶν φθαρτῶν* nicht als Verwandlung der Schöpfung gefaßt werden können. Richtig bestimmt Thiersch a. a. O. die *μεταβολή* als „den Uebergang der Nahrung in die Leiblichkeit des Genießenden, durch welchen sie aufhört, in ihrer Form für sich zu subsistiren, und zur Leiblichkeit des Genießenden wird“; dagegen können wir ihm nicht zustimmen, wenn er nun die Stelle in kühnem Griffe umkehrt und übersetzt: „Fleisch und Blut Jesu ist, wie wir belehrt werden, die gesegnete Nahrung, aus welcher unser Fleisch genährt wird.“ Denn abgesehen davon, daß sich Justin so nicht ausgedrückt hat, worin sollten denn die segensreichen Folgen bestehen, daß Christus uns mit seinem Fleische und Blute nährt? Offenbar in dem *φάρμακον ἀθανασίας*, an das auch Rückert denkt; aber da dieses Justin

nicht genannt hat, so sind auch wir nicht berechtigt, es in seine Worte aus den Ignatianischen Briefen hineinzuinterpretiren, in denen es in ganz anderem Zusammenhange auftritt. Es ist aber auch ein der ganzen Patristik fremder Gedanke, daß Christi Fleisch und Blut in unsere Leiblichkeit verwandelt werde, denn dadurch würden sie ja aufhören, Christi Fleisch und Blut zu sein. Je realer von manchen Seiten der Genuß von Christi Fleisch und Blut gedacht wurde, desto unterschiedener stellte man sich die Wirkung desselben so vor, daß durch denselben nicht Christi Fleisch in unseres, sondern umgekehrt das unsrige in Christi Fleisch, das vergängliche in das unvergängliche, verwandelt werde, und suchte darin den specifischen Unterschied, der zwischen der eucharistischen und jeder anderen Speise bestehe. Es darf uns nicht befremden, daß Döllinger, Marheineke, Semisch und Andere diese Interpretation wirklich versucht haben. Allein Justin hat nicht gesagt: *ἐξ ἧς καὶ αἷμα καὶ σάρκες τρέφονται ἡμῶν κατὰ μεταβολὴν γίνονται*, er hat durch *κατὰ μεταβολὴν* als adverbiale Bestimmung vielmehr die Modalität des *τρέφεισθαι* näher angeben wollen, er hat von der *ἀφθαρσία τῆς σαρκὸς* überhaupt nicht gesprochen. Alle diese Erklärungen würden überdieß eine andere Fassung voraussetzen; sie würden erwarten lassen, daß er gesagt hätte: *τὴν δι' ἐσχῆς λόγον τοῦ παρ' αὐτοῦ εὐχαριστηθεῖσαν τροφὴν ἐκείνου τοῦ σαρκοποιηθέντος σάρκα καὶ αἷμα, ἐξ ᾧ αἷμα καὶ σάρκες κατὰ μεταβολὴν τρέφονται ἡμῶν, ἐδιδάχθημεν εἶναι*.

Obgleich Rahnis im lutherischen Sinne aus dem Relativsatze auf die unveränderte Natur des consecrirten Brodes und auf die Coexistenz desselben mit dem Fleische Christi im Abendmahl geschlossen hat, Baur dagegen das durch die Consecration an sich unverändert gebliebene Brod als den Abendmahlsleib des sich damit verbindenden Logos ansah, so haben doch beide den Umstand, daß der Relativsatz mit *τροφὴ* verbunden ist, wohl erwogen und ihm eine Auslegung gegeben, welche dieser Verbindung entspricht. Der Erstere sieht S. 185. darin mit Recht angedeutet, was später Gregor von Nyssa ausführlich gelehrt hat; ebenso findet Baur (Theol. Jahrb. 1857. S. 567. u. 580.) in der dem Justin vorschwebenden Vorstellung die Grundlage der Theorie Gregor's und erklärt den Relativsatz richtig so, daß „jene Speise, aus welcher die Eucharistie wird“ [also Brod und Wein, mit Wasser gemischt] „durch den Nahrungsproceß unser Fleisch werde und sich eben deswegen auch dazu eigne, Fleisch und Blut Christi zu sein“ [oder vielmehr zu werden]. Ich stimme dieser Auffassung vollkommen bei;

sie ist die einzig natürliche und entspricht allein, wie wir sehen werden, vollständig dem Zwecke von Justin's Erörterung. Freilich würde mit dem Satze, daß jene Speise unser Fleisch und Blut auf dem Wege der Verwandlung nähre, d. h. in der Weise (κατὰ) nähre, daß sie in unser Fleisch und Blut verwandelt wird, nichts Specifisches von dem ἄρτος εὐχαριστηθεὶς ausgesagt, sondern nur eine Eigenschaft, eine Wirkung, die an sich jeder Nahrung als solcher zukommt, ja eine Eigenschaft, von der wir sagen müssen, daß sie, dem consecrirten Brode beigelegt, dieses in die Reihe aller übrigen Nahrungsstoffe stellen und folglich degradiren müßte. Diese Erwägung hat mich zu dem Versuche bestimmt, die Baur'sche Erklärung weiter fortzubilden. Ich beziehe nämlich den Relativsatz nicht auf das Ganze der Worte τὴν εὐχαριστηθεῖσαν τροφήν, sondern denke mir denselben zunächst nur mit τροφή zu **einem** Begriffe logisch verbunden, so daß die τροφή, ἐξ ἧς αἷμα καὶ σάρκες κατὰ μεταβολὴν τρέφονται ἡμῶν, die Nahrung, durch welche unser Fleisch und Blut auf dem Wege der Verdauung oder der Umwandlung in unsere Leiblichkeit genährt wird, nur den Begriff des ἄρτος oder οἶνος κοινός, der gewöhnlichen, alltäglichen Nahrung, umschreibt und ausdrückt. Auf dieses begriffliche Ganze beziehe ich dann erst das Participiū εὐχῆς λόγον τοῦ παρ' αὐτοῦ εὐχαριστηθεῖσα in dem Sinne, daß die durch das Wort des Herrn, das in Gebetsform gesprochene, geweihte alltägliche Nahrung Fleisch und Blut des Herrn sei. Erst so tritt Baur's Erklärung: „jene Speise, aus welcher die Eucharistie wird“, in ihr volles Recht und in ihr klares Licht.

Man wird nun freilich einwenden: Was konnte überhaupt Justin veranlassen, den Begriff des κοινός in dieser Weise zu umschreiben? Warum hat er nicht geradezu τροφή κοινὴ gesagt? Diese Frage leitet uns auf den Zweck seiner Erörterung. Rückert sagt treffend S. 401: „Gleiche Ursachen schaffen gleiche Wirkungen, dort ein Gotteswort, hier ein von Christo gesprochenes, also ebenfalls göttliches Wort. Dort entsteht Fleisch und Blut“ [in der Menschwerdung Christi], „hier“ [im Abendmahl] „geschieht dasselbe; wenn jenes möglich war, das ist der Zweck, für welchen der Vordersatz geschrieben ist, so muß auch dieses möglich sein.“ Was aber, so dürfen wir fragen, konnte unmittelbarer in den Gang dieser Beweisführung

eingreifen und sie wirksamer unterstützen, als die Erinnerung daran, daß alle Nahrung nur dadurch nährt, daß sie auf dem Wege der Verwandlung Fleisch und Blut wird, wie dieß der umschreibende Relativsatz ausspricht? Denn ist dieß überhaupt die natürliche Bestimmung, welche an sich die τροφή hat, und wird dieselbe auf natürliche Weise täglich realisirt in dem Ernährungs- und Verdauungsproceß, so kann es auch nicht als etwas Widernatürliches und Unmögliches erscheinen, daß ohne denselben durch die Kraft des Consecrationswortes der gleiche Effect in der Eucharistie erzielt wird, daß also dasselbe Brod und dieselbe Mischung des Trankes, welche überhaupt bestimmt sind, auf natürlichem Wege in unser Fleisch und Blut verwandelt zu werden, hier auf übernatürliche Weise Fleisch und Blut des auf übernatürliche Weise fleischgewordenen Christus werden. Daß dieser Gedanke, den wir bei Gregor von Nyssa vollständig ausgeführt und nach allen Seiten hin untersucht finden, dem Justin wirklich vor-schwebte, zeigt die stete Wiederkehr der Worte σὰρξ καὶ αἷμα, die sich nicht nur durch die beiden parallelen Sätze, sondern auch durch den Relativsatz durchzieht, und die wiederholte Hinweisung auf die σαρκοποιήσις. So durfte Justin wohl hoffen, gemäß seinem apologetischen Zwecke den Heiden, für die er schrieb, die anstößigen Mysterien der Christen in einem rationelleren Lichte zu zeigen. Ist aber das consecrirte Brod Christi Fleisch und hat er selbst es als solches nur seinen Auserwählten, den Aposteln, gereicht, dann ist ja auch die christliche Gemeinde in ihrem Rechte, wenn sie das Fleisch ihres Herrn nicht als κοινὸς ἄγιος den Ersten Besten, sondern als heilige Speise allein den Würdigen zum Genuße mittheilt.

Darnach läßt sich entscheiden, welchen Standpunkt Justin in der Abendmahlslehre einnahm. Zunächst wohl schwerlich den symbolischen; denn ist auch dieser nicht gerade durch den Vordersatz unbedingt ausgeschlossen, so würde doch der ganze Apparat, den er zur Begründung zu Hülfe nimmt, als sehr nichtsagend und überflüssig erscheinen, wenn er nichts Anderes hätte beweisen wollen, als daß Brod und Trank zwar durch die Consecration nicht aufhören, dieß zu sein, aber doch für das christliche Bewußtsein Bilder von etwas Höherem werden. Aber auch ebenso wenig den römischen und lutherischen. Mit Recht macht Rückert S. 397. darauf aufmerksam, daß in dem

Hauptsache *σάρκα* und *αἷμα* ohne Artikel stehen, und schließt daraus, daß das geweihte Brod dem Justin nicht der ehemals geborne, gestorbene und erhöhte Leib, der Wein nicht das aus seinen Adern geflossene Blut, sondern nur, daß es Fleisch und Blut sei, welches Christo angehört, wie jenes ihm angehörte, und daß es darum auch Eigenschaften trage, wie solches Fleisch und Blut sie haben müsse. Die Gegenwart des zum Himmel erhöhten Leibes im Sacramente dürfen wir also bei Justin's Ansicht nicht voraussetzen. Ebenso bemerkt Rückert S. 398. mit seinem Sinne, wenn Justin am Schlusse nochmals so bestimmt Jesum als den *σαρκοποιηθέντα* bezeichne, so liege darin die Wurzel seiner Vorstellung: Wäre Christus nicht *σάρξ*, so könnten auch wir nicht *σάρξ* von ihm empfangen; nachdem er es aber geworden, kann auch anderer körperlicher Stoff — wir fügen bestimmter hinzu — kann auch der Stoff, der überhaupt nach seiner natürlichen Beschaffenheit dazu bestimmt ist — sobald er es will und durch Vermittelung des von ihm geordneten Wortes es werden. In welchem Sinne aber sind nun die consecrirten Elemente sein Fleisch und Blut? Sind sie Brod und Wein geblieben und haben nur die Kräfte und Eigenschaften des Fleisches Christi, die hier nicht näher bezeichnet werden, oder haben sie durch die Consecration aufgehört zu sein, was sie waren, und sind durch übernatürliche Kraft geworden, was sie im Ernährungsproceß zu werden bestimmt sind: wirkliches Fleisch und Blut? Meine Fassung des Relativsatzes schließt wohl die erstere Annahme aus und entscheidet für die zweite, wenn auch vielleicht Justin noch auf zu naivem Standpunkte stand, um sich den Unterschied zwischen einer bloßen dynamischen Veränderung und einer realen Verwandlung klar zu machen.

Aber vielleicht trägt noch Mancher Bedenken, diese Fassung sich anzueignen. Ich erwarte den Einwurf, daß diese eine andere Structur des Satzes voraussetze, etwa so: *οὕτως καὶ τὴν τροφὴν, ἐξ ἧς αἷμα καὶ σάρκες κατὰ μεταβολὴν τρέφονται ἡμῶν, τὴν δὲ εὐχῆς λόγον τοῦ παρ' αὐτοῦ εὐχαριστηθεῖσαν, σάρκα καὶ αἷμα Ἰησοῦ ἐδιδάχθημεν εἶναι.* Warum sollte er statt dessen jene andere offenbar auffallende, ungewöhnliche und mißverständliche Ordnung der Satzglieder gewählt haben? Ich antworte darauf: Liegt, wie Höfling S. 56. Anm. mit Recht bemerkt, der Accent der Vergleichen auf der Wirksamkeit des Gotteswortes, durch dessen allenthalben gleiche Kraft dort die Fleischwerdung Jesu, hier das Fleischwerden des Brodes bewirkt wird, so durfte nicht bloß das *διὰ λόγον Θεοῦ* an die Spitze des

ersten, sondern es mußte ebenso auch das τὴν δὲ εὐχῆς λόγον τοῦ παρ' αὐτοῦ εὐχαριστηθεῖσαν an die Spitze des zweiten der beiden Parallelsätze gestellt werden, damit der Vergleichungspunkt, auf welchen es vor Allem ankam, recht schlagend hervortrete, und darin liegt der Erklärungsgrund für das Ungewöhnliche der Construction. Wer sich nun freilich in dieses nicht zu finden weiß, dem wird nichts übrig bleiben, als den Relativsatz auf den ganzen vorhergegangenen Begriff τὴν — εὐχαριστηθεῖσαν τροφήν zu beziehen, der wird demnach zu der Annahme greifen müssen, daß Justin auf der einen Seite ein wirkliches Fleischwerden des Brodes, auf der anderen Seite ein Fortbestehen des Brodes in seiner natürlichen Beschaffenheit gelehrt und über dieses Schwanken zwischen disparaten Vorstellungen nicht hinausgekommen sei. Dieß war noch meine Auffassung in dem Artikel „Transsubstantiation“ bei Herzog (Bd. XVI. S. 305.). Ich habe sie aufgegeben, weil durch sie der Relativsatz mit seinem bedeutungsvollen Inhalt zur leeren, unbedeutenden Phrase herabgedrückt wird. Mehrere feine Kenner der griechischen Sprache, die ich über diese Stelle gesprochen habe, haben mir überdieß die Versicherung gegeben, daß meine jetzige Erklärung die sprachliche Möglichkeit nicht gegen sich habe und durch den Gedanken geradezu gefordert sei.

Der Fortschritt des werdenden Dogma bei Justin beruht auf folgenden Momenten: 1) Die sacrificielle und die sacramentale Seite des Abendmahles treten deutlich auseinander. 2) In Beziehung auf die erstere unterscheidet er zwischen der προσφορά und der θυσία; die letztere besteht ausschließlich in dem Gebete und der Danksgiving, welche die priesterliche Gemeinde durch den Vorsteher darbringt, und ist rein geistiger, immaterieller Natur, hat aber ihren concreten und symbolischen Ausdruck in der προσφορά, der materiellen Gabe. 3) Die Gedächtnisfeier des Leidens Christi fällt lediglich auf die sacrificielle Seite. 4) Das Band, welches die sacrificielle und sacramentale Seite verknüpft, ist das εὐχαριστεῖν, das nach der einen Seite Opferact, nach der anderen aber der Weiheact für die Elemente ist. Dieser Weiheact vollzieht sich nicht bloß durch das Wort des Herrn, sondern zugleich durch das Gebet der Gemeinde. Beide Factoren erscheinen bei ihm noch in Eins verschlungen als εὐχὴ λόγον τοῦ παρὰ Χριστοῦ. 5) In der Betrachtung der sacramentalen Seite bleibt Justin's Denken lediglich bei der objectiven Seite des Mystariums stehen, bei der Veränderung, durch welche die Elemente als κοινὰ zur Eucharistie werden. Ist auch ihr nachträglicher Genuß die bestimmte

Voraussetzung, von der er ausgeht, so ist doch die Eucharistie, die wesentlich als τροφή gefaßt wird, bereits vor dem Genuße vermöge der Consecration fertig. So frühe bricht sich der Gedanke des heutigen katholischen Dogma Bahn, daß die Perfection dieses Sacramentes nicht in dem Genuße, sondern in der Consecration liege. 6) Die Eucharistie, als heilige Speise, kommt zu Stande durch die Verwandlung der Elemente in das Fleisch und Blut Christi. Diese Verwandlung hat ihr Analogon und ihre Voraussetzung in dem Mysterium der Incarnation, insofern beide durch die Kraft eines Gotteswortes vollzogen werden, insofern die Wirkung des Gotteswortes in beiden dieselbe ist und Fleisch und Blut da hervorbringt, wo sie früher nicht waren. Die Wirklichkeit der Incarnation gewährleistet darum die Möglichkeit der eucharistischen Verwandlung. Trögdem deutet bei Justin noch nichts auf die Ueberzeugung von der Identität des eucharistischen und des erhöhten Leibes und von der Gegenwart des Letzteren im Sacramente. 7) Die Möglichkeit, daß Brod und Wein Fleisch und Blut Christi werden, veranschaulicht er an der natürlichen Bestimmung der Speise überhaupt, auf dem Wege der Verdauung Fleisch und Blut zu werden — denn wenn sie dieß auf natürlichem Wege täglich wird, so kann sie es auch durch übernatürliche Kraft im Sacramente —, ein Gedanke, der dem Abendlande vollkommen fremd geblieben ist. Ist aber dieser veranschaulichende Vorgang selbst nicht als Transsubstantiation zu fassen, sondern nur als die Veränderung, durch welche ein und derselbe Stoff in dem allgemeinen Stoffwechsel der Natur in neue Formen des organischen Lebens übergeht, so kann auch Justin's Abendmahlslehre nicht unter den Gesichtspunkt der Transsubstantiation, sondern nur der Transformation gestellt werden. Darin kündigt sich schon bei ihm die specifische Form des späteren griechischen Dogma an. 8) Diese Analogie des Ernährungsprocesses ist das einzige anthropologische Moment in Justin's Abendmahlslehre; er verwendet es aber nur zur Erläuterung der objectiven Seite des Mysteriums, um welche es ihm ausschließlich zu thun ist. Die subjective Seite, die Wirkung auf den Empfänger, zieht er nicht in den Kreis seiner Darstellung und wir sind darum auch nicht berechtigt, sie aus anderen Schriftstellern, wie Ignatius von Antiochien, zu ergänzen.

§. 3. Irenäus.

Thiersch, die Lehre des Irenäus von der Eucharistie, in Rudelbach's und Guerike's Zeitschrift für luther. Theologie 1841, IV, 40 flg.

Auch bei Irenäus legt sich der Unterschied zwischen der sacrificiellen und der sacramentalen Seite der Eucharistie mit Klarheit dar. Aber während Justin überall die *προσφορά* und *θυσία* reinlich auseinanderhält, fließt bei Irenäus die oblatio und das sacrificium meist unterschiedslos zusammen. Daß er beide nicht unbedingt identificirte, ersehen wir aus lib. IV. §. 2: *oblaciones enim illic* (im alten Bunde), *oblaciones autem et hic* (im neuen); *sacrificia in populo, sacrificia in ecclesia*, und aus der bestimmten Angabe (17, 6.): *Incensa autem Joannes in Apocalypsi* (5, 8.) *orationes esse ait sanctorum*. Wie er dann beide wieder vertauscht, zeigt das Citat aus Gen. 4, 4. 5.: *respexit Deus ad munera Abel . . . super sacrificium autem Cain non respexit* (18, 3.).

Im 17. und 18. Capitel des vierten Buchs handelt er vornehmlich von den Oblationen der Kirche im Unterschiede von den typischen Opfern. Es ist ihm dabei um den Gedanken zu thun, daß Gott nur die Gaben seiner eigenen Schöpfung, die *primitiae ex suis creaturis*, dargebracht werden können, den er der gnostischen Meinung von der Verschiedenheit Gottes und des Welt schöpfers entgegenstellt. Schon aus dieser Absicht wird es begreiflich, warum er mehr die Oblationen als das eigentliche Opfer, das Gebet, in das Auge faßt. Zwischen den jüdischen und christlichen Opfern sieht er keinen generischen, sondern nur einen specifischen Unterschied, denn Oblationen und Opfer bestanden dort und bestehen hier, aber das specifische Merkmal jener ist der *character servilis*, dieser dagegen das Siegel der Kindschaft und der Freiheit. Die Alten weihten Gott die Zehnten von dem Ihrigen, die Christen bestimmen ihren ganzen Besitz zu den göttlichen Zwecken, indem sie mit fröhlichem und freiem Sinne geben, wie jene arme Wittwe ihre ganze Habe in den Gotteskasten des Tempels legte (18, 2.).

Das christliche Opfer ist darum als das schlechthin wohlgefällige bereits von Maleachi 1, 10. 11. geweissagt. Christus selbst hat es gestiftet, denn er rieth seinen Jüngern, die Erstlinge aus seinen Creaturen Gott darzubringen, nicht, als ob dieser sie bedürfte, sondern damit sie selbst nicht ohne Frucht und undankbar seien. In dieser Absicht nahm er das Brod aus der Schöpfung und sprach dank sagend: Das ist mein Leib; in gleicher Weise nahm er den Kelch, welcher der uns verwandten Schöpfung angehört, bekannte ihn als sein Blut und lehrte sie die neue Oblation des neuen Bundes. Beide überkam die Kirche von den Aposteln und bringt im neuen Bunde dem, welcher uns

die Nahrungsmittel gewährt, die Erstlinge seiner Gaben (17, 5.). Diese Oblation der Kirche, welche der Herr in der ganzen Welt darzubringen gelehrt hat, gilt als reines Opfer vor Gott und ist ihm wohlgefällig, weil der Darbringende selbst in der Gabe verherrlicht wird, wenn sie mit Wohlgefallen angenommen wird (18, 1.). Denn nicht die Opfer heiligen den Menschen — Gott bedarf ja derselben nicht —, sondern das Gewissen des Darbringenden heiligt das Opfer, wenn es rein ist, und macht, daß es Gott wie von einem Freunde annimmt (18, 3.).

Worin besteht nun diese dem Opfer seine Reinheit und Wohlgefälligkeit gewährleistende Gesinnung? Im Allgemeinen in der Dankbarkeit für die irdischen Gaben, welche sich darin äußert, daß die Christen Alles, was sie besitzen, in Gottes Dienst stellen. Näher in der liebevollen Gemeinschaft mit dem Nächsten und der Furcht Gottes (18, 3.) oder in dem reinen Sing, dem ungeheuchelten Glauben, der festen Hoffnung, der brünstigen Liebe, womit sie ihm die Erstlinge seiner Schöpfung darbringen (18, 4.). Irenäus erinnert dabei (18, 1.) an das Wort Christi Matth. 5, 23. 24., (18, 6.) an den Spruch des Weltrichters Matth. 25, 34., (17, 3.) an die Mahnung des Propheten Jes. 58, 7. Schon im alten Bunde wurde diese Gesinnung durch die Propheten gefordert, aber die Forderung nicht verstanden, denn nicht Opfer und Brandopfer suchte bei den Vätern Gott, sondern Glaube, Gehorsam, Gerechtigkeit zu ihrem Heil (17, 4.). Diese Gesinnung hat ihr Vorbild in Abel, die entgegengesetzte ihren Typus in Kain, der von Eifersucht und Bosheit gegen seinen Bruder erfüllt war (18, 3.). So bringt auch allein die Kirche ihre Oblation dem Schöpfer als eine reine dar, die Juden aber nicht, denn ihre Hände sind voll Blut, sie haben ja nicht aufgenommen das Wort, durch welches Gott dargebracht wird¹⁾ (18, 4.). Wohl legt Irenäus dem Opfer auch eine propitiatorische Wirkung

¹⁾ Non enim receperunt verbum, per quod offertur Deo. Das Wort, durch dessen Vermittelung alle reine Opfer dargebracht werden, ist entweder das Wort, in welchem Christus die Oblation des neuen Bundes gestiftet und das die Juden nicht gehört haben (non receperunt = praetermiserunt), oder der Logos, in dessen Namen und durch dessen Vermittelung sie dargebracht werden und den die Juden nicht aufgenommen haben. Massuet hat die Lesart Verbum, quod Deo offertur, nur im römischen Interesse festgehalten, um Christum selbst als eucharistisches Opferobject erscheinen zu lassen.

bei, aber wiederum nicht dem Opferacte als solchem, sondern der Gesinnung, aus der er hervorgeht. Er sagt, das wahre Opfer, durch dessen Darbringung Gott versöhnt werde (*quod offerentes propitiabuntur Deum*), damit man von ihm das Leben empfangt, deute er selbst in dem Ausspruche an: *sacrificium Deo cor contribulatum* (Ps. 51, 19.), *odor suavitatis Deo, cor clarificans eum, qui plasma-vit*¹⁾. Der Altar aber und der Tempel, welche die Stätten des wohlgefälligen Opfers sind und an welchen dieses angenommen wird, sind nicht auf der Erde, sondern im Himmel zu suchen, denn dorthin, sagt Irenäus, sind unsere Gebete und Opfer gerichtet (18, 6.). Diese schönen, idealen Vorstellungen sind vielfach in die alten Liturgien übergegangen und klingen noch heute im Offertorium und im Canon des römischen Rituals an, wie denn dieses sich durchaus in dem Gedankenkreis der alten Kirche bewegt und dem mittelalterlichen Dogma nirgends eine Stütze bietet.

Der Grundgedanke des Irenäus vom Opfer ist somit dahin zu bestimmen, daß die Oblation des Brodes und Weines in der Eucharistie der symbolische Ausdruck und das sichtbare Unterpfand für das geistige Opfer, für die in der Gabe bezeugte innerste Hingebung an Gott und seinen Dienst, ist. In diesem Sinne deckt sich seine Idee vollständig mit der Vorstellung des Justin. Aber auch noch in einer anderen Richtung finden wir den vollen Zusammenklang beider. Wenn er nämlich 18, 4. sagt: *τὸν εὐχαριστηθέντα ἄρτον* (*eum panem, in quo gratiae actae sunt*) *σῶμα εἶναι τοῦ κυρίου αὐτοῦ καὶ τὸ ποτήριον αἷμα αὐτοῦ*, so ersehen wir daraus, daß die *gratiarum actio*, der *λόγος εὐχαριστίας*, der wesentlich zum Opfer gehörte und in welchem die Oblation Gott dargebracht und zugeeignet wurde, ihm zugleich der Weiheact für die Elemente war, durch welchen Brod und Wein ihre neue Dignität als Leib und Blut Christi erhielten, wie ja auch Christus dadurch, daß er über dem Brode und dem Kelche dank sagend sprach: „Das ist mein Leib, das ist mein Blut“, die Apostel gelehrt hatte, die neue Oblation des neuen Bundes darzubringen. So fallen auch ihm der Opfer- und der Consecrationsact in Eins zusammen.

¹⁾ Der Ursprung des zweiten Theils: *ὁσμη εὐωδίας τῷ Θεῷ καρδία δοξάζουσα τὸν πεπλασθέντα αὐτήν*, ist unbekannt; auch Clemens Alex. hat ihn *Paedagog.* III, 12.; es steht, wie Stieren bemerkt, dahin, ob ihn Clemens von Irenäus oder dieser von jenem entlehnt hat.

Die sacramentale Seite der Eucharistie hat Irenäus hauptsächlich in zwei umfassenden Aussprüchen erörtert, nämlich lib. IV. c. 18. §. 4. und 5., und lib. V. c. 2. und 3. Bevor wir indessen diese Aussprüche im Zusammenhang erläutern, nehmen wir einige Stellen heraus, welche offenbar den Kern des Ganzen bilden und über deren Auffassung die Dogmenhistoriker auseinandergehen. Ihr Verständniß kann uns erst den Schlüssel für das Uebrige geben. Der ersten Stelle entheben wir die Worte¹⁾: προσφέρομεν δὲ αὐτῷ τὰ ἴδια, ἐμμελῶς κοινωνίαν καὶ ἔνωσιν ἀπαγγέλλοντες σαρκὸς καὶ πνεύματος, ὡς γὰρ ὁ ἀπὸ γῆς ἄρτος, προσλαμβάνόμενος τὴν ἐκκλησίαν τοῦ Θεοῦ, οὐκέτι κοινὸς ἄρτος ἐστίν, ἀλλ' εὐχαριστία ἐκ δύο πραγμάτων συνεστηκυῖα, ἐπιγείου τε καὶ οὐρανίου, οὕτως καὶ τὰ σώματα ἡμῶν μεταλαμβάνοντα τῆς εὐχαριστίας οὐκέτι ἐστὶ φθαρτά, τὴν ἐλπίδα τῆς ἀναστάσεως ἔχοντα. Eine befriedigende Erklärung ist nur möglich durch gleichzeitige Berücksichtigung der Parallelstellen lib. V. c. 2: ἐπειδὴ μέλη αὐτοῦ ἐσμεν καὶ διὰ τῆς κτίσεως τρεφόμεθα, τὴν δὲ κτίσιν ἡμῖν αὐτοὺς παρέχει, τὸν ἥλιον αὐτοῦ ἀνατέλλων καὶ βρέχων, καθὼς βούλεται, τὸ ἀπὸ τῆς κτίσεως ποτήριον αἷμα ἰδίον ὡμολόγησεν, ἐξ οὗ τὸ ἡμέτερον αὔξει [statt δέυει] αἷμα, καὶ τὸν ἀπὸ τῆς κτίσεως ἄρτον ἰδίον σῶμα διεβεβαιώσατο, ἅφ' οὗ τὰ ἡμέτερα αὔξει σώματα, und §. 3: ὁπότε οὖν τὸ κεκραμένον ποτήριον καὶ ὁ γεγωνὸς ἄρτος ἐπιδέχεται τὸν λόγον τοῦ Θεοῦ καὶ γίνεται εὐχαριστία αἵματος καὶ σώματος Χριστοῦ, ἐκ τούτων δὲ αὔξει καὶ συνίσταται ἡ τῆς σαρκὸς ἡμῶν ὑπόστασις, πῶς δεκτικὴν μὴ εἶναι λέγουσι τὴν σάρκα τῆς δωρεᾶς τοῦ θεοῦ, ἥτις ἐστὶ ζωὴ αἰώνιος, τὴν ἀπὸ τοῦ σώματος καὶ αἵματος τοῦ κυρίου τρεφομένην καὶ μέρος αὐτοῦ ὑπόρχουσιν. Damit ist zu vergleichen die Aussage im Folgenden, daß die Elemente, προσλαμβάνόμενα τὸν λόγον Θεοῦ, εὐχαριστία γίνεται, ὅπερ ἐστὶ σῶμα καὶ αἷμα τοῦ Χριστοῦ.

Die Hauptdifferenz der Auslegung bewegt sich um die Worte: ὁ ἀπὸ γῆς ἄρτος, προσλαμβάνόμενος τὴν ἐκκλησίαν τοῦ Θεοῦ, — ἐστὶν εὐχαριστία ἐκ δύο πραγμάτων συνεστηκυῖα, ἐπιγείου τε καὶ οὐρανίου. Vor Allem ist nicht zu bezweifeln, daß προσλαμβάνόμενος τὴν ἐκκλησίαν

¹⁾ Der griechische Text ist in den *Parallelis sacris* des Johann von Damascus enthalten; da aber die Väter oft sehr ungenau citiren, so haben wir ihn in allen den Fällen, wo er mit der sehr genauen alten lateinischen Uebersetzung nicht stimmt, nach dem Vorgange von Thiersch aus dieser berichtigt. Auch Stieren hat die Thiersch'schen Emendationen in die Anmerkungen aufgenommen.

σιν τοῦ θεοῦ denselben Gedanken ausspricht, wie das zweimalige ἐπιδέχεται τὸν λόγον τοῦ θεοῦ und προσλαμβάνόμενα τὸν λόγον τοῦ Θεοῦ. Ἑκκλησις τοῦ Θεοῦ (evocatio Dei) ist offenbar dasselbe, was sonst mit ἐπίκλησις τοῦ Θεοῦ (invocatio Dei) bezeichnet wird: die Anrufung Gottes, daß er den Elementen die Weihe gebe, durch welche sie Leib und Blut Christi werden. Daß Irenäus bereits den letzteren terminus als einen stehenden kannte, setzt seine Beschreibung der eucharistischen Feier der Markosianer, in der er vorkommt (I, 13, 2.), außer Zweifel. Wenn er trotzdem hier ἑκκλησις gebraucht, so will er dadurch wohl nachdrücklicher den Gedanken hervorheben, daß Gott durch das Gebet zu der ihm zufallenden Thätigkeit gleichsam herausgefordert werde. In das eucharistische Weihegebet wurde, wie wir bereits wissen, das Stiftungswort Christi eingeflochten. Wenn nun Justin diese Verbindung durch ἡ εὐχὴ λόγον τοῦ παρ' αὐτοῦ bezeichnet, so ist es gewiß das Nächstliegende, anzunehmen, daß Irenäus bei ἑκκλησις τοῦ Θεοῦ diese εὐχὴ, bei λόγος τοῦ θεοῦ aber das Stiftungswort (keineswegs aber, wie Baur meinte und auch Hase, „protestantische Polemik“ S. 454., anzudeuten scheint, den göttlichen Logos) im Sinne hatte, wie er denn das Eine geradezu dem Anderen substituirt. Diese naheliegende Annahme, für die sich auch Thiersch, Ehrard und Rückert mit Recht entschieden haben, wird zur Gewißheit durch V. c. 2. Wenn nämlich hier Irenäus §. 2. zuerst das Recht begründet, mit welchem der Herr das irdische Brod und den irdischen Kelch seinen Leib und sein Blut genannt habe, und unmittelbar darauf (§. 3.), anknüpfend mit der consecutiven Partikel οὖν, weiter sagt, daß diese Elemente durch das Hinzutreten des λόγος τοῦ θεοῦ die Eucharistie seines Blutes und Leibes werden, so kann nach allen Regeln der Auslegung dieser λόγος τοῦ Θεοῦ nur das unmittelbar vorher erwähnte Stiftungswort sein. Damit sinkt aber die Fiction von einer Verbindung des göttlichen Logos mit den Abendmahls-Elementen, die seiner Verbindung mit dem Fleische in der Incarnation analog zu denken wäre, unrettbar dahin.

Größere Schwierigkeit macht die Aussage, daß das der Erde entstammende Brod, wenn es die ἑκκλησις τοῦ Θεοῦ aufgenommen habe, nicht mehr gewöhnliches Brod, sondern Eucharistie sei, die aus zwei Stücken bestehe, einem irdischen und himmlischen. Nach Bellarmin, Feuarent und Le Nourry wären die zurückbleibenden Accidenzien das πρᾶγμα ἐπίγειον, der verklärte Leib Christi dagegen das οὐράνιον (Grabe bei Stieren, II, 978.). Nach Massuet, dem in

neuerer Zeit auch Möhler und Döllinger sich angeschlossen, ist als der irdische Bestandtheil der Leib Christi, in den das Brod verwandelt wird, als der himmlische der Logos zu denken. Sämmtliche protestantische Ausleger treten dieser Deutung mit Recht entgegen, insofern sie in dem unmittelbar vorher genannten ἀπὸ γῆς ἄρτος das πρᾶγμα ἐπίγειον des Jrenäus erkennen; um so entschiedener trennen sich ihre Auffassungen des πρᾶγμα οὐράνιον. Die lutherischen Theologen, unter den Neueren besonders Thiersch und Rahnis, sahen darin den Leib Christi und durften sich dafür auf die Verfasser des berühmten Werkes: La perpetuité de la foi de l'église catholique touchant l'Eucharistie beziehen (vergl. Thiersch a. a. D. S. 55. Anm. 1.). Auch Rückert hat sich diese Auffassung angeeignet und auf sie namentlich seine Annahme eines Dualismus in der Geschichte der Abendmahlslehre der alten Kirche gestützt. Allein wenn man bei Jrenäus in der zweiten Stelle liest, daß jeder wahrhaft menschliche Organismus aus Fleisch, Nerven und Knochen bestehe, und wenn er sonst Christi Leib als dem unsrigen ganz gleichartig beschreibt, so wird man sich schon deshalb schwer zu der Vermuthung verstehen, daß derselbe Schriftsteller einen solchen Leib πρᾶγμα οὐράνιον nennen könne. Die reformirte Kirche versteht unter dem πρᾶγμα οὐράνιον „die Bedeutung des Sacraments“ (Rahnis S. 188.). Grabe faßte es als die Gnade und Kraft des heiligen Geistes oder als die Kraft der Unsterblichkeit, die derselbe dem Brode mittheile (bei Stieren II, 980. und 1030.); er nahm sogar keinen Anstand (S. 1036.), den Ausdruck λόγος τοῦ Θεοῦ durch divina potentia ac virtus spiritus sancti zu erklären. Baur endlich faßte mit Münscher als das πρᾶγμα οὐράνιον den sich mit dem Brode verbindenden Logos, was wir bereits als exegetisch unhaltbar bewiesen haben.

Vor Allem müssen wir den Verfassern der Perpetuité (bei Thiersch a. a. D.) zustimmen, wenn sie sagen: il faut n'avoir point de discernement, pour ne pas reconnaître que les mots res terrena et res coelestis sont relatifs aux mots particuliers qui les précèdent. Wenn dieselben dagegen von diesem richtigen Grundsatz sofort die Anwendung machen: or comme le mot de res terrena se rapporte manifestement au Pain, il faut que le mot de res coelestis se rapporte au Corps de Jésus Christe, so können wir wohl die Prämisse, aber nicht die Folgerung zugeben; denn was ist unmittelbar vorausgegangen? Die Worte: ὁ ἀπὸ γῆς ἄρτος, προσλαμβάνόμενος τὴν ἐκκλησίαν τοῦ Θεοῦ. Wenn sich nun das πρᾶ-

γμα ἐπιγείον un widersprechlich mit ἀπὸ γῆς ἄρτος deckt, so muß das οὐράνιον ebenso un widersprechlich in der ἐκκλησις τοῦ Θεοῦ zu suchen sein.

Freilich ist die ἐκκλησις τοῦ Θεοῦ eine Handlung der Kirche und als solche etwas Menschliches, aber sie hat, wie wir sahen, das Wort Gottes zu ihrem realen Inhalte und vermöge dessen kann sie als πρᾶγμα οὐράνιον gedacht werden. Die Worte: ὁ ἀπὸ γῆς ἄρτος, προσλαμβανόμενος τὸν λόγον τοῦ Θεοῦ, εὐχαριστία ἐστί, drücken dann etwa denselben Gedanken aus, den zweihundert Jahre später Augustin in der bekannten Sentenz aussprach: accedit verbum ad elementum et fit sacramentum. Das Brod wäre daher als die ὕλη oder das ὑποκείμενον, als die Materie oder der Stoff; die ἐκκλησις mit dem in ihr enthaltenen Gotteswort aber als das εἶδος, als die thätige, determinirende Form zu denken, welche mit dem Brode geeinigt aus diesem eine neue οὐσία, ein neues concretes Ding bildet, und mit demselben Rechte, mit welchem Aristoteles die οὐσία in diesem Sinne als σύνολον ἐκ τῆς ὕλης καὶ τοῦ εἶδους bestimmt, könnte Irenäus gar wohl die neue sacramentliche οὐσία, wie sie aus der Einigung des Wortes oder der Ekklesie mit dem irdischen Brode wird, als εὐχαριστία, ἐκ δύο πραγμάτων συνεστηκυῖα, ἐπιγείου τε καὶ οὐράνιου definit haben. Eine Stütze hat diese Erklärung an einem dem Irenäus beigelegten Fragmente, nach welchem wir in der Taufe διὰ τοῦ ἁγίου ὕδατος καὶ τῆς τοῦ κυρίου ἐπικλήσεως wieder geboren und von allen Sünden gereinigt werden¹⁾. Auch hier werden der Stoff und die Epiklese als die beiden Factoren bezeichnet, die durch ihre Coefficientz die Taufwirkung causiren. Denn das Wort πρᾶγμα schließt nicht nothwendig die Vorstellung eines handgreiflichen Dinges in sich, wie es Rahnis S. 188. genommen zu haben scheint, sondern kann ebenso gut von einer wirkenden Kraft ausgesagt werden; die beiden πράγματα können somit als die sacramentlichen Factoren und das Participium συνεστηκυῖα in dem ursprünglichen Sinne des Gewordenseins, des Entstehens (concretum oder conflatum esse) gefaßt und der Gedanke des Irenäus so bestimmt werden: Wie die Eucharistie überhaupt durch das Hinzutreten der Ekklesie oder des Wortes

¹⁾ Vergl. Fragm. 35. bei Stieren: Ἀσπροι ὄντες ἐν ταῖς ἁμαρτίαις διὰ τοῦ ἁγίου ὕδατος καὶ τῆς τοῦ κυρίου ἐπικλήσεως καθαριζόμεθα τῶν παλαιῶν παραπτωμάτων, ὡς παῖδια νεόγωνα πνευματικῶς ἀναγενησόμενοι, καθὼς καὶ ὁ κύριος ἔφη: ἐὰν μὴ τις ἀναγεννηθῇ δι' ὕδατος καὶ πνεύματος, οὐ μὴ εἰσελεύσεται εἰς τὴν βασιλείαν τῶν οὐρανῶν.

Gottes zu dem Brode geworden ist, so ist sie selbst das Product zweier Factoren, nämlich des irdischen Stoffes und jener wirkenden himmlischen Kraft.

So einleuchtend diese Erklärung auch ist, so bedarf sie doch noch einer Ergänzung. Nicht umsonst fügte die griechische Kirche stets zu dem sacramentalen Stiftungswort ein Gebet oder faßte es in dieses ein; es lag diesem Brauche die Ansicht zu Grunde, die in der späteren Zeit noch weit schärfer hervortrat und einen der wesentlichen Differenzpunkte gegenüber der römischen Kirche ausmacht, daß das Wort erst durch die Epiklese auf die Elemente bezogen und an denselben, nicht vermöge der ihm immanenten Kraft, sondern erst vermöge einer zu ihm hinzutretenden Thätigkeit Gottes, um die eben gebetet wurde, wirksam werde. Auch bei Irenäus dürfen wir diese Ansicht von der Wirksamkeit des Wortes daraus folgern, daß er ihm geradezu die Ekklese substituirt. In der letzteren steigt das Gemeindegebet zu Gott empor und hält ihm gleichsam das Wort Christi vor, damit er den darin zugesagten Weihesegen auf die Elemente lege und sie zu dem mache, was sie nach Christi Verheißung für den Gemeindegenuß werden sollen. Dieser Weihesegen ist der schlechthin gewisse Erfolg der Ekklese und mit ihr so unfehlbar verbunden, daß er geradezu zu ihrem Begriffe gehört. Ganz so ist es zu nehmen, wenn in dem erwähnten 35. Fragmente als Factoren der Taufwirkung das heilige Wasser und die Epiklesis des Herrn bezeichnet werden, denn bei der letzteren kann nicht bloß an die kirchliche Handlung gedacht sein, sondern vornehmlich an die ihr entsprechende göttliche Thätigkeit, die als Zweck und Ziel zu ihr gehört. Es ist darum nur eine nähere Bestimmung der oben gegebenen Auffassung, wenn wir als das *πρᾶγμα οὐράνιον* des Irenäus eben diese der Ekklese entsprechende und zur vollen Realisirung ihres Begriffes gehörige Wirkung Gottes, den vom Himmel stammenden Weihesegen, fassen.

Ueber dieses Resultat führt noch eine Stelle des Irenäus weiter hinaus. Wenn dieser nämlich sagt: *προσφέρομεν δὲ αὐτῷ τὰ ἴδια, ἐμμελῶς (congruenter) κοινωνίαν καὶ ἔνωσιν ἀπαγγέλλοντες σαρκὸς καὶ πνεύματος* ¹⁾, so liegt in diesem *προσφέρειν* nicht, wie Rückert S. 509.

¹⁾ Wenn Thiersch a. a. O. S. 53. die *κοινωνία* als Möglichkeit der Einigung, die *ἔνωσις* als wirkliches Geeinigtwerden bestimmt, so ist dieß nicht richtig. Die *κοινωνία* drückt die bloße Theilnahme an den Wirkungen der Sache, die *ἔνωσις* die Einigung mit der Sache selbst aus. Daher ist zwar eine

anzunehmen scheint, ein Zurückgreifen auf den Oblationsact als solchen, sondern es bezeichnet denselben in seiner Bedeutung als Weihe- und Consecrationsact. Das Weihegebet (die *ἐκκλησις*), worin die Gemeinde Gott sein Eigenthum darbringt, damit er seinen Weihesegen darauf lege, setzt die Ueberzeugung von der Zusammengehörigkeit von Schöpfer und Schöpfung voraus: im Einklang mit dieser Ueberzeugung steht ihr Bekenntniß von der Wirkung des eucharistischen Genusses, sie erwartet nämlich von diesem die *κοινωνία καὶ ἑνωσις σαρκὸς καὶ πνεύματος*, mit anderen Worten, daß der Genuß die Gemeinschaft und Einigung des göttlichen Geistes mit dem Fleische der Communicanten vermittele, durch dieselbe ihre Leiber der Vergänglichkeit entnehme und ihnen die Hoffnung der Auferstehung verbürge¹⁾. Die Wirksamkeit des heiligen Geistes in der Eucharistie tritt demnach zum erstenmal bei Irenäus auf; sie ist die Wirkung des himmlischen Weihesegens, welcher als göttliche Thätigkeit der *ἐκκλησις* der Gemeinde correspondirt und das Stiftungswort erst in den Communicanten wirksam macht; sie kommt lediglich dem Fleisch, dem leiblichen Organismus der Letzteren zu Gute und soll dasselbe gegen die Vergänglichkeit sichern und zur Unverweslichkeit bereiten. Da nun aber die Eucharistie bereits durch die Eßlese und die Recitation des Wortes Gottes fertig wird und Irdisches und Himmlisches in sich vereinigt, so scheint nichts näher zu liegen als die Annahme, daß nach der Vorstellung des Irenäus auf die Eßlese der Gemeinde Gott seinen Geist auf die Elemente herabsendet und daß dieser ihnen die belebenden Kräfte des wirklichen Leibes Christi, die Kräfte des ewigen Lebens mittheilt, daß also diese Kräfte das *πρᾶγμα οὐράνιον* sind, welches in der Eucharistie mit dem *πρᾶγμα ἐπίγειον* zur Einheit des sacramentlichen Ganzen verbunden ist. So hat es Grabe im Wesentlichen gefaßt²⁾, und wenn gleichzeitige und spätere Vorstellungen

κοινωνία ohne *ἑνωσις*, aber keine *ἑνωσις* ohne *κοινωνία* denkbar. Darum sagt Gregor von Nyssa or. catech. c. 37: *ἡ γὰρ πρὸς τὴν ζωὴν* (nämlich Christum) *ἑνωσις τὴν τῆς ζωῆς κοινωνίαν ἔχει*.

¹⁾ Ich trete damit der schiefen Auffassung von Thiersch entgegen, der S. 53. den Begriff der *οὐρεῖς* willkürlich in den des Irdischen, des *πνεῦμα* in den des Himmlischen auflöst. Diese tendenziöse lutherische Interpretation ist von Pfaff entlehnt, der Ann. 21. zum 2. Fragmente sagt: *effectus ἐπικλήσεως dicitur esse ἑνωσις et κοινωνία rei terrenae, i. e. panis et vini, cum re coelesti, i. e. corpore et sanguine Christi*.

²⁾ Grabe zu Iren. IV, 18. 5. bei Stieren II, 980.: *Sancti spiritus igitur virtus*

im Morgen- und Abendland auch ohne Weiteres auf Irenäus übertragen werden dürfen, so findet Grabe's Ansicht in ihnen ihre ausdrückliche Bestätigung und der dynamische Standpunkt dieses Kirchenvaters wäre damit erwiesen. Wir geben die Möglichkeit dieser Auffassung zu, tragen aber Bedenken, sie uns in dieser Form anzueignen. Die beschriebene Wirkung des Sacramentgenusses, die *κοινωνία καὶ ἔνωσις σαρκὸς καὶ πνεύματος*, setzt nicht voraus, daß der Geist die Stoffe mit seiner Kraft durchdringe, sondern daß sie durch den Weihesegen Organ des Geistes selbst werden, der ein solches Medium bedarf, um auf das Fleisch der Communicanten zu wirken, sich mit ihm zu einigen und ihm durch seine Gemeinschaft die Unverweslichkeit zu sichern. Ist diese Auffassung richtig, dann kann man sagen, der Geist sei selbst der Weihesegen, das *πρᾶγμα οὐράνιον*¹⁾ des Irenäus, und die Eucharistie, die durch Ekklēse und Wort Gottes geweihte Speise, die Einheit des Irdischen und Himmlischen, die Synthese des Stoffes und des Geistes. Wie sich freilich Irenäus diese Einheit näher gedacht hat, darüber fehlt uns jede Andeutung und wir haben kein Recht, das, was er unbestimmt gelassen hat, zu einer bestimmten Vorstellung auszubilden. Mit diesem Resultate hat unsere Auffassung der Abendmahlslehre des Irenäus erst ihre feste Grundlage gewonnen.

Allein Irenäus nennt das Brod und den Kelch Leib und Blut Christi; in welchem Sinne thut er dieß? Das erste entscheidende Moment liegt in der Aussage lib. V. c. 2. §. 3., daß die Elemente, *προσλαμβανόμενα τὸν λόγον τοῦ Θεοῦ, εὐχαριστία γίνεται, ὅπερ ἐστὶ*

atque gratia, corpori Christi inhabitans et coelitus in consecratum panem descendens, non ipsa externa corporis substantia, est res coelestis hujus sacramenti. Zu lib. V. c. 2. §. 2., bei Stieren 1030: Communicatam scilicet pani credebatur vim vivificatricem carnis Christi, eam proinde rem coelestem appellans. Atque ob hanc quum carnem panem vocaverit, virtute scilicet talem . . . ex isto sacramentali corpore in corpora nostra demisso vim vivificatricem emanantem perpetuo eis inhaerere ac proinde illa ad vitam aeternam resurrectura persuasus erat.

¹⁾ Daß Irenäus den Geist als *πρᾶγμα οὐράνιον* bezeichnen konnte, kann nicht befremden. Nennt doch der Verfasser der ex scripturis propheticiis eclogae (in den Werken des Clemens Alex.) c. 8. den Geist *ἐπουράνιον ὕδωρ*, im Unterschiede von dem *ἐπίγειον ὕδωρ*, dem Elemente in der Taufe.

σῶμα καὶ αἷμα τοῦ Χριστοῦ. Demnach werden Brod und Kelch durch das Hinzutreten des Stiftungswortes, beziehungsweise des in ihm verheißenen und in der Ekklese erbetenen göttlichen Weihesegens, Eucharistie und die Eucharistie ist Leib und Blut Christi. Damit ist ebensowohl die modern katholische Ansicht, welche den Leib Christi mit dem *πρᾶγμα ἐπίγειον*, als die lutherische, welche ihn mit dem *πρᾶγμα οὐράνιον* identificirt, ausgeschlossen, denn weder von dem einen noch von dem anderen der beiden Momente, welche das Wesen und den Begriff der Eucharistie constituiren, sondern von der Eucharistie als Ganzem, wiefern sie beide Momente in sich zur Einheit des Begriffes zusammenfaßt, gilt des Irenäus Aussage, daß sie Leib und Blut Christi sei¹⁾. Somit können der eucharistische Leib und das eucharistische Blut weder mit dem zum Himmel erhöhten Leib identisch noch dieser im Abendmahle gegenwärtig sein.

Worin liegt nun das Recht dieser Benennung? Darüber giebt uns die Stelle V, 2, 2. eine Andeutung: „Christus hat den der Schöpfung entnommenen Kelch als ihm zugehöriges Blut bekannt (αἷμα ἰδιον ὡμολόγησεν), aus welchem er unser Blut mehrt, und das aus der Schöpfung stammende Brod als ihm zugehörigen Leib bekräftigt (ἰδιον σῶμα διεββαιώσατο), aus welchem er unsere Leiber mehrt.“ Dafür führt Irenäus zwei Gründe an: 1) weil wir seine Glieder sind und 2) weil wir durch Geschaffenes genährt werden, Christus selbst aber uns das Geschaffene beschert, indem er seine Sonne darüber aufgehen und regnen läßt nach seinem Wohlgefallen. Es wäre ein zu rascher Griff, wenn wir dieß so verstehen wollten: wie wir als Naturwesen der irdischen Nahrung theilhaftig werden, die uns Christus aus der irdischen Schöpfung reicht, so bedürfen wir auch als Glieder Christi der himmlischen Nah-

¹⁾ Vergl. Baur a. a. D. S. 562: „Man übersehe hier vor Allem nicht, daß Irenäus die Eucharistie σῶμα Χριστοῦ nennt; σῶμα Χριστοῦ und εὐχαριστία sind somit identische Begriffe. Die Eucharistie wird nicht dadurch, daß der Leib Christi zum Brod hinzukommt, als das eine der beiden πράγματα, sondern das σῶμα Χριστοῦ ist das Ganze, innerhalb dessen beides ist, sowohl das Brod, als das ἐπίγειον πρᾶγμα, als auch das andere, das οὐράνιον.“ Dagegen können wir nicht weiter mitgehen, wenn es ferner heißt: „Was könnte demnach dieses letztere, das erst noch hinzukommen muß, damit die Eucharistie zum σῶμα Χριστοῦ wird, anders sein, als der λόγος τοῦ Θεοῦ, welchen das Brod in sich aufnimmt.“

rung und empfangen sie in seinem Leibe und Blute; denn wie einerseits Irdisches und Himmlisches in der Eucharistie bei Irenäus sich begrifflich zu einem Ganzen verschlingen, so tritt auch bei ihm nirgends die Unterscheidung zwischen einer leiblichen, geistlichen und geist-leiblichen Weise der Ernährung hervor, wie sie Thiersch aus seinen Worten herauslesen will. Vielmehr entsprechen die beiden Gründe den in der Aussage Christi enthaltenen beiden Momenten: weil er Brod und Kelch, wovon wir uns nähren, aus seiner Schöpfung nimmt, über die er freie Macht hat, darum nennt er diese nährenden Gaben *idia*, ihm zugehörig; weil wir seine Glieder geworden sind, die mit ihm eines Fleisches und Blutes sind und seinen Leib bilden, darum nennt er, was in unseren, seiner Glieder, Leib und Blut eingeht, ihm zugehörigen Leib und ihm zugehöriges Blut, aus denen unser Leib und Blut genährt wird. Selbst die beiden Relativsätze: *ἐξ οὗ τὸ ἡμέτερον αὖξει* [statt *δενεί*] *αἷμα* und *ἀπ' οὗ τὰ ἡμέτερα αὖξει σώματα*, drücken nichts aus, was der Eucharistie specifisch zukäme und was sie nicht mit jeder anderen irdischen Speise gemein hätte. Was kann demnach die specifische Wirkung sein, welche die Eucharistie als *ἄρτος εὐχαριστηθεὶς* von dem *ἄρτος κοινὸς* unterscheidet? Nicht die nährende, d. h. Leib und Blut mehrende, das Wachsthum bedingende, Kraft, an sich, denn diese ist beiden gemeinsam, sondern lediglich die neue Zweckbestimmung, welche das Brod als Eucharistie des Leibes und Blutes Christi durch die Consecration empfängt, die *δωρεὰ τοῦ Θεοῦ*, die *ζωὴ αἰώνιος*, für den Genuß zu vermitteln, und diese verdankt sie dem ihr durch Efese und Wort Gottes erwirkten himmlischen Weihesegen, näher dem Geiste Gottes, dessen Organ und Medium sie geworden ist und unter dessen Wirken sie die Glieder Christi, indem sie dieselben in natürlicher Weise ernährt, zugleich in übernatürlicher Weise zur leiblichen Unverweslichkeit, für welche sie bestimmt sind und für welche das Fleisch schon vermöge der Schöpfung empfänglich ist, bereiten hilft. Da nun aber die Eucharistie diese Bestimmung und die Befähigung zu dieser Function nicht erst durch den Genuß, sondern bereits von dem Augenblick an empfängt, wo sie unter das Walten des Geistes tritt, so heißt sie schon unmittelbar nach vollzogenem Weiheact Leib und Blut Christi. Denn die Unverweslichkeit, die sie nährend vermittelt, ist neben der Heiligkeit das

specifische Merkmal, das den unserem Fleische in allen anderen Stücken gleichartigen Leib Christi von dem unsrigen unterscheidet.

Sollte aber nach unserer Untersuchung noch irgend ein Zweifel darüber bestehen, ob dem Irenäus der eucharistische Leib nicht dennoch der erhöhte Leib selbst ist, so müßte uns darüber ein Fragment (Nr. 13.) belehren, das ihm unzweifelhaft angehört. Es ist folgende von Decumenius im Commentar zu dem ersten Petrusbriefe Cap. 3. S. 498. aufbewahrte Erzählung „des Bischofs im celtischen Lugdunum Irenäus von den Märtyrern Sanctus und Blandina“, die wahrscheinlich einen Abschnitt des von Eusebius (h. e. V, 1.) theilweise mitgetheilten Sendschreibens der Gemeinde zu Lyon über ihre in der Mark Aurel'schen Verfolgung erduldeten Drangsale bildete: „Da die Hellenen [Heiden] Sklaven von Christen ergriffen hatten und sie bedrängten, um von ihnen etwas Geheimen über die Christen zu erfahren, die Sklaven aber nicht wußten, womit sie ihren Drängern nach Gefallen reden könnten, außer was sie von ihren Herren erfahren hatten, nämlich daß die göttliche Communion Blut und Leib Christi sei (τὴν θείαν μετάληψιν αἷμα καὶ σῶμα Χριστοῦ εἶναι), so sagten sie vor den Inquirenten aus, was sie selbst für wahr hielten, nämlich daß sie in Wirklichkeit Blut und Leib sei (τῷ ὄντι αἷμα καὶ σῶμα εἶναι). Diese saßen es so, als ob dieß in der That der Inhalt der christlichen Feier sei (ὡς αὐτόχρημα τοῦτο τελεῖσθαι Χριστιανοῖς), und sprachen es nicht nur vor den anderen Hellenen aus, sondern suchten auch den Sanctus und die Blandina zu diesem Bekenntniß durch Martern zu zwingen. Ihnen erwiderte Blandina scharfsinnig und freimüthig: Wie sollten sie [die Christen] sich dessen unterstehen, die um der Ascese willen [nämlich in den Fasttagen] nicht einmal vom erlaubten Fleische genießen.“ Obgleich der Schluß darauf hinweist, daß es sich in der Anklage, die Blandina ablehnt, lediglich um den vermeintlichen Genuß von Menschenfleisch und Menschenblut, also um die angeblichen Thiestischen Mahlzeiten handelte, so steht doch soviel fest, daß, wer den realen Genuß des wirklichen Leibes und Blutes Christi in der Eucharistie einmal annimmt, nicht, wie es hier von Irenäus geschieht, leugnen kann, daß das Object dieses Genusses τῷ ὄντι αἷμα καὶ σῶμα sei.

Allerdings wird diese Auffassung der Abendmahlslehre des Irenäus denen nicht genügen, welche von dem Dogmenhistoriker eine durchgeführte und in allen Theilen vollkommen harmonische Darstel-

lung der Ansicht eines Schriftstellers verlangen. Eine solche ist von Irenäus in allen besprochenen Punkten nicht zu geben. Ihm war es nicht wie dem Justin um die objective Seite des Mysteriorums zu thun, die darum in seinen Aussprüchen nur in unfertiger, elementarer Gestalt erscheint; er stellt sich ganz entschieden auf die subjective Seite und es scheint sogar, daß er von ihr aus jene nur soweit construirte, als es die von ihm angestrebte Wechselbeziehung beider nothwendig machte. Wir konnten darum nur aus dem Zusammenhange seiner Darstellung errathen, wie er jene sich etwa gedacht haben mag. Es begreift sich dieß aus seinem schriftstellerischen Zwecke, aus seiner Stellung zum Gnosticismus. Zwei Grundthesen desselben wollte er zerstören und das Mittel dazu ist ihm die Eucharistie. Es war zunächst der Satz, daß der Welterschöpfer und Gott zwei verschiedene Wesen seien; diesen bestreitet er mit der Schlußfolgerung: dann hätten wir kein Recht, Gott die ihm nicht zugehörigen Gaben der Schöpfung zum Opfer und zur Weihe darzubringen, und stellt die Antithese auf, daß die Darbringung der Kirche nothwendig Gottes Geschöpf sein müsse. Die zweite These, daß Fleisch und Geist in unvereinbarem Gegensatze ständen und darum jenes keine Empfänglichkeit für das ewige Leben haben könne, bestreitet er mit der Schlußfolgerung, daß dann auch im Abendmahle nicht unser Fleisch von Christi Leib und Blut [Bezeichnung der consecrirten Elemente, des eucharistischen, nicht des erhöhten Leibes] genährt werde, und stellt die Antithese auf, daß in dem Abendmahle eine Gemeinschaft und Einigung des göttlichen Geistes mit unserem Fleische stattfinde, kraft deren unser Leib aufhöre, ein vergänglichlicher zu sein, und die Hoffnung der Auferstehung habe. Damit giebt er der griechischen Abendmahlslehre ebenso entschieden die Richtung auf das Naturmysterium, als die abendländische Kirche namentlich in ihrer späteren Entwicklung in dem eucharistischen Genusse ausschließlich eine Seelenspeise erkannte.

Wir betrachten nun seine Erörterungen im Zusammenhange. Gleich in der ersten Stelle, IV, 18., treten die angedeuteten Gegensätze hervor. Er sagt (§. 4.): „Wie kann es ihnen“ [den Gnostikern] „denn gewiß sein, daß das gesegnete Brod Leib des Herrn selbst und der Kelch sein Blut sei, wenn sie ihn nicht bekennen (ἀποκρίναιτο) als den Sohn des Welterschöpfers, nämlich als seinen Logos, durch welchen die Bäume Frucht tragen und die Quellen fließen, der zuerst das Gras giebt, dann die Aehre, zuletzt den vollen Weizen in der

Aehre?“ (§. 5.) „Und wie behaupten sie wiederum, daß das Fleisch der Verwerfung anheimfalle, das von dem Leibe des Herrn und seinem Blute genährt ist? Entweder mögen sie ihre Meinung ändern oder es unterlassen, die genannten Gaben darzubringen“ [d. h. zu weihen]. „Unsere Meinung aber stimmt mit der Eucharistie zusammen und die Eucharistie bestätigt wiederum unsere Meinung. Wir bringen ihm nämlich sein Eigenthum“ [zur sacramentalen Weihe] „dar, indem wir im Einklange damit (*ἑμμελῶς*, congruenter) die Gemeinschaft und Einigung des Fleisches und Geistes“ [nämlich in dem Empfänger] „bekennen. Denn wie das von der Erde stammende Brod, wenn es die Ekklesie Gottes empfängt, nicht mehr gemeines Brod ist, sondern Eucharistie, welche aus zwei Stücken besteht, einem irdischen und himmlischen, so sind auch unsere Leiber, wenn sie die Eucharistie empfangen, nicht mehr vergänglich, da sie die Hoffnung der Auferstehung haben.“ Die Vergleichungsglieder der beiden letzten Sätze bilden einen haarscharfen Parallelismus ¹⁾. Aber allerdings handelt es sich ihm dabei nicht um eine bloße Vergleichung, sondern um ein causales Verhältniß; soll die Wirkung des eucharistischen Genusses als die Aufhebung des scheinbaren Gegensatzes begriffen werden, der zwischen Fleisch und Geist, zwischen Leib und unvergänglichem Leben

¹⁾ Thiersch macht ihn S. 53. durch eine Tabelle anschaulich, die wir vervollständigt so wiedergeben:

I. Selbst der Form nach parallel gehalten sind folgende Glieder:

- | | |
|--|---|
| 1) { <i>ὡς γὰρ</i>
<i>ὁ ἀπὸ γῆς ἄρτος,</i> | 1) { <i>οὕτως</i>
<i>τὰ σώματα ἡμῶν,</i> |
| 2) { <i>προσλαμβάνόμενος</i>
<i>τὴν ἐκκλησίαν τοῦ Θεοῦ,</i> | 2) { <i>μεταλαμβάνοντα</i>
<i>τῆς εὐχαριστίας,</i> |
| 3) { <i>οὐκ ἐστὶ</i>
<i>κοινὸς ἄρτος ἐστὶ,</i> | 3) { <i>οὐκ ἐστὶ</i>
<i>ἐστὶ φθαρτά.</i> |

II. Innere Analogie findet statt in den positiven Folgen der Consecration und des Genusses:

- | 1) Folge der Consecration. | 2) Unmittelbare Folge des Genusses. | 3) Mittelbare Folge des Genusses. |
|---|---|---|
| <i>ἀλλ' εὐχαριστία ἐκ δύο πραγμάτων συνεστηκῆναι, ἐπὶ τοῦ τε καὶ οὐρανίου</i> (Einigung des Himmlischen und Irdischen). | <i>κοινωνία καὶ ἐνωσις σαρκὸς καὶ πνεύματος</i> (Einigung von Fleisch und Geist). | <i>τὰ σώματα ἡμῶν — τὴν ἐλπίδα τῆς ἀναστάσεως ἔχοντα</i> (Aufhebung des Gegensatzes zwischen Leiblichkeit und Unvergänglichkeit). |

besteht, dann muß bereits in dem Wesen der Eucharistie selbst der Gegensatz zwischen Irdischem und Himmlischem aufgehoben und beides versöhnt erscheinen, um die entsprechende Einigung von Fleisch und Geist auch in dem Communicanten vermitteln zu können.

Die zweite Stelle, lib. V. cap. 2., wird §. 2. mit den Worten eingeleitet: „Eitel sind auf jede Weise die, welche den ganzen Rathschluß Gottes verachten, die Bewahrung (salutem) des Fleisches leugnen und seine Erneuerung verwerfen, weil es, wie sie behaupten, für die Unverweslichkeit nicht empfänglich sei. Wenn aber dieses nicht bewahrt wird, dann hat uns freilich auch der Herr nicht mit seinem Blute erlöst, dann ist weder der Kelch der Eucharistie die Gemeinschaft seines Blutes noch das Brod, das wir brechen, die Gemeinschaft seines Leibes, denn es giebt kein Blut, das nicht aus den Adern und dem Fleisch und der übrigen Substanz des Menschen käme, welche wahrhaft der Logos Gottes angenommen hat. Mit seinem Blute hat uns der Herr erlöst, wie sein Apostel sagt (Kol. 1, 14.): In welchem wir haben die Erlösung durch sein Blut, die Vergebung der Sünden.“ Diese Worte enthalten unstreitig das Stärkste, was Irenäus gesagt hat, und scheinen auf die realste Mittheilung des Fleisches zu deuten, welches der Logos Gottes angenommen hat, und des Blutes, das aus seinen Adern geflossen ist. Allein zunächst ist zu beachten, daß die Worte *communicatio sanguinis ejus* und *communicatio corporis ejus* in dieser Fassung dem Uebersetzer angehören und daß der Satz im Originale nur heißen konnte: *οὔτε τὸ ποτήριον τῆς εὐχαριστίας κοινωνία τοῦ αἵματος αὐτοῦ ἐστίν, οὔτε ὁ ἄρτος, ὃν κλῶμεν, κοινωνία τοῦ σώματος αὐτοῦ ἐστίν*. Wir sind daher vollkommen berechtigt, diesen Gedanken dahin zu fassen, daß, wenn unser Fleisch nicht für die Unverweslichkeit bestimmt ist, auch der Herr uns nicht mit seinem Blute erlösen kann und daß wir dann auch nicht an seinem Blute und seinem Leibe in realer Weise Antheil haben, d. h. durch die von dem Geiste Gottes uns mitgetheilten Kräfte des ewigen Lebens und die dadurch verbürgte Hoffnung der Auferstehung mit ihm eines Leibes und eines Blutes werden können. Nicht also die reale Mittheilung des Leibes und Blutes, das Christus hat, sondern der reale Antheil an seiner unvergänglichen wahrhaftigen Menschennatur, sowie die Realität der Erlösung durch sein Blut, ruht auf der zwiefachen Voraussetzung, daß Christus eine wahrhaftige menschliche Natur angenommen hat und daß unser Fleisch für die Unvergänglichkeit derselben empfänglich ist.

Dann fährt er fort: „Da wir seine Glieder sind und durch das Creatürliche ernährt werden, er selbst aber das Creatürliche uns gewährt, indem er darüber seine Sonne aufgehen und regnen läßt, wie er will, so hat er den creatürlichen Kelch als ihm zugehöriges Blut bekannt, aus welchem er unser Blut mehrt, und das creatürliche Brod als ihm eigenen Leib bekräftigt, womit er unsere Leiber mehrt.“ (§. 3.) „Wenn daher (ὁὖν) der gemischte Kelch und das gewordene Brod das Wort Gottes aufnimmt und“ [aus beiden Factoren] „die Eucharistie des Blutes und des Leibes Christi wird, aus diesen aber“ [wie bereits gesagt] „die Substanz unseres Fleisches ihr Wachsthum und Bestehen erhält, wie können sie dann sagen, daß das Fleisch die Gabe Gottes, welche das ewige Leben ist, nicht aufnehmen könne, da es doch von dem Leibe und Blute des Herrn“ [von den consecrirten und mit himmlischem Weihesegen zur Unverweslichkeit ausgestatteten Elementen] „genährt und sein Glied ist?“ Den Sinn, in welchem wir Glieder Christi sind, erläutert nun Zrenäus näher mit dem parenthetischen Satze: „wie der selige Paulus sagt: wir sind seine Glieder, aus seinem Fleische und seinen Knochen, was er nicht von einem geistigen und unsichtbaren Menschen“ [d. h. nicht von dem menschlichen Geiste, wie es die Gnostiker annahmen] „sagt, sondern von dem wahrhaftigen menschlichen Organismus, der aus Fleisch, Nerven und Knochen besteht, und dieser ist es, der aus seinem Kelche, welcher sein Blut ist, und von dem Brode, welches sein Leib ist, zum Wachsthum gefördert wird.“ Diese Parenthese zeigt deutlich, daß es nicht die Idee der sittlichen, sondern der leiblichen Gemeinschaft ist, welche Zrenäus mit dem Paulinischen Begriffe des Leibes Christi verbindet; wir sind seine Glieder, weil er dieselbe materielle menschliche Leiblichkeit, die wir tragen, angenommen hat; unser Leib und das Blut desselben bedarf der materiellen Ernährung, um zu bestehen; diese wird uns auch in dem zu seinem Blute und Leibe geweihten eucharistischen Kelche und Brode geboten, und der einzige specifische Unterschied, den diese vor den gemeinen Nahrungsstoffen voraus haben, liegt in der durch sie vermittelten Gemeinschaft des göttlichen Geistes mit unserem Fleische, vermöge deren sie nicht die ζωὴ πρόσκαιρος, sondern die ζωὴ αἰώνιος dem Leibe sichern. Von einer eucharistischen Seelenspeise hat Zrenäus nichts gewußt.

Zum Schlusse zeigt er, wie der Auferstehungsproceß, zu welchem der eucharistische Genuß bereiten soll, in dem Naturproceß des fruchtbringenden Weinstocks und des reisenden Weizens sein Analogon hat

und wie beide dieselben Stadien der Entwicklung durchlaufen. Er sagt: „Wie das Holz des Weinstocks, in die Erde gepflanzt, zu seiner Zeit Frucht trägt und das Weizenkorn, in die Erde gelegt und verwest, verbielfältigt aufzuerstehen pflegt [Aorist] durch den waltenden Gottesgeist; wie es“ [nämlich die Frucht von beiden] „dann durch die Weisheit Gottes in den Gebrauch der Menschen kommt und, wenn es das Wort Gottes aufnimmt, Eucharistie wird, was Leib und Blut Christi ist, so werden auch unsere aus ihr genährten Leiber, nachdem sie in die Erde gelegt und verwest sind, seiner Zeit auferstehen, indem der Logos Gottes ¹⁾ ihnen die Auferstehung schenkt zur Ehre Gottes des Vaters, welcher dieses Sterbliche mit der Unsterblichkeit umgiebt und dem Vergänglichen die Unvergänglichkeit unverdientermaßen gewährt, weil Gottes Kraft in unserer Schwachheit ihre Vollkommenheit zeigt, damit wir nicht als Solche, die das Leben aus sich haben, aufgeblasen werden und uns wider Gott rühmen.“

Wir haben bei Irenäus die erste Spur der Wirksamkeit des heiligen Geistes in der Eucharistie gefunden. Dieß erklärt sich daraus, daß die Verleihung des ewigen Lebens und die Bereitung zur Unsterblichkeit, die ihm der letzte Zweck des eucharistischen Genusses ist, von ihm auch sonst dem heiligen Geiste zugeschrieben wird. Er sieht in dem beseelten Leib des Menschen zwar das Bild Gottes (imago Dei), aber nicht den vollkommenen Menschen. Der vollkommene, d. h. der seinem Begriffe ganz entsprechende, Mensch hat zu seinem Merkmale die similitudo Dei und kommt erst dadurch zu Stande, daß die Seele den Geist Gottes aufnimmt und dieser sich auch von ihr aus mit dem Fleische einigt (V, 6, 1.). Dieses vom Geiste in Besitz genommene Fleisch verleugnet seine Natur, nimmt die Qualität des Geistes an und wird dem Logos conform (Cap. 9, 1.). Der Geist bereitet es zur Unverweslichkeit, das Sterbliche wird in ihm allmählich vom Unsterblichen verschlungen (Cap. 8, 1.). Wie darum die natürlichen Leiber erst durch den Geist das ewige Leben bleibend in sich haben, so werden sie auch einst durch ihn in der Auferstehung geistliche Leiber (Cap. 7, 2.). Darum nennt Irenäus den heiligen Geist *arrha incorruptelae* (III, 24, 1.). Aus diesem Gesichtspunkte begreift sich auch die *κοινωνία καὶ ἔνωσις σαρκὸς καὶ πνεύματος* im Abendmahl. Gleichwohl ist die sacramentliche Einigung von Geist und Fleisch nicht

¹⁾ Entweder der Auferstehungsrufer oder der hypostatische Logos, was durch die Worte *Θεὸς πατὴρ* begünstigt ist.

dieselbe wie die außersacramentliche; diese wird durch die Seele vermittelt und ist eine indirecte, jene vollzieht sich direct an dem Leibe durch das Medium der stofflichen Elemente.

Auch die Menschwerdung und das Erlösungswerk Christi haben denselben Zweck. Der Mensch war ursprünglich nicht bloß Gottes Bild (*imago Dei*), sondern hatte auch die *similitudo Dei* in Vernunft und Freiheit. Durch die Sünde hat er sich dem Geiste Gottes entzogen und ist unvernünftig geworden, dem irdischen Geiste und allen weltlichen Lüsten hingegeben (IV, 4, 3.). Das Bewußtsein, daß er nach Gottes Bilde geschaffen sei, wurde in ihm verdunkelt und die *ὁμολογία*, die *similitudo Dei*, ging ihm verloren. Beides sollte ihm wieder dadurch zum Bewußtsein kommen, daß der Logos Fleisch wurde und der menschlichen Natur mit dem Bewußtsein der Ebenbildlichkeit zugleich die *similitudo* zurückgab. In ihm ist aufs Neue Gott dem Menschen und der Mensch Gott assimilirt (V, 16, 2.). Zu dieser Ähnlichkeit Gottes gehört ebenso die Gotteskindschaft wie die Unsterblichkeit, wie denn beides dem Irenäus connexe Begriffe sind. „Dazu“, sagt er, „ist der Logos Gottes Mensch und der, welcher Gottessohn war, Menschensohn geworden, mit dem Logos Gottes gemischt, damit dieser“ [des Menschen Sohn] „die Adoption empfangen und Gottes Sohn werde. Denn nicht auf anderem Wege hätten wir die Unverweslichkeit und Unsterblichkeit gewinnen können, wenn wir nicht mit der Unverweslichkeit und Unsterblichkeit“ [dem Logos] „geeint worden wären. Wie aber hätten wir mit der Unverweslichkeit und Unsterblichkeit geeint werden können, wenn nicht vorher die Unverweslichkeit und Unsterblichkeit“ [der Logos] „das geworden wäre, was wir sind, damit das Verwesliche vom Unverweslichen und das Sterbliche vom Unsterblichen verschlungen würde, auf daß wir die Adoption der Söhne empfangen“ (III, 19, 1.). Aber der Logos hat nach der Anschauung unseres Vaters nicht bloß sein Plasma, die individuelle menschliche Natur, angenommen (III, 22, 1.), sondern in ihr das ganze Geschlecht (III, 16, 6.) in allen seinen Altersstufen recapitulirt, d. h. angenommen, in sich als dem Haupte organisch zusammengefaßt und vollendet, und ist darum selbst durch die Altersstufen des menschlichen Lebens hindurchgegangen (III, 18, 7., vergl. mit II, 22, 4.), um sie in sich zur Gemeinschaft Gottes zu erheben. (Vergl. Dörner, Lehre von der Person Christi, I, 485. Anm. 86.) Sie sind darum Alle seine Glieder geworden, aber doch nur ideell, denn realisirt ist dieses Verhältniß nur in denen, die in ihm das Leben haben. Sie

nur bilden in ihrer Gesamtheit „den Menschen, den Christus in die Tiefe hinabfahrend als sein verlorenes Schaf gesucht, den er auffahrend in die Höhe seinem Vater darstellt (offerre) und empfiehlt, nachdem er den Anfang der Auferstehung an sich gemacht, damit, wie das Haupt von den Todten auferstanden ist, auch der übrige Leib des ganzen Menschen“ [d. h. der ganzen als eine Person gedachten einen gläubigen Menschheit] „in der Fülle der Zeiten auferstehe, verwachsen und zusammenhängend durch die Fugen und Bänder, gestärkt durch das Wachsthum Gottes, als ein Leib, in welchem jedes der Glieder seine eigenthümliche Stellung einnimmt.“ Auf dieser Eingliederung in Christo ruht ihm so sehr die Hoffnung der Auferstehung, daß er diese Erörterung mit den Worten schließt: *multae enim mansiones apud patrem, quoniam et multa membra in corpore* (III, 19, 3.). Man ersieht leicht, daß es bei diesen Gedanken dem Grenäus vor Allem um die Verbindung der Menschen mit dem Logos zu thun war; die Menschheit Christi kommt ihm dabei nur als das Medium in Betracht, durch welches die *commixtio Verbi* mit der menschlichen Natur auch in uns vollziehbar wird. „Die, welche darum in Christo den bloßen Menschen sehen, sterben, weil sie noch nicht *commixti Verbo Dei patris* sind; die aber, welche seine Geburt von der Jungfrau“ [seine menschliche Natur] „verkennen, berauben sich seiner Gabe, des ewigen Lebens, weil sie das *Verbum incorruptionis*“ [den die Unverweslichkeit wirkenden Logos] „nicht aufnehmen, und sind Schuldner des Todes, weil sie das Gegengift des Lebens“ [*antidotum vitae*, d. h. das *Verbum incorruptionis*, Anflang des *ἀντίδοτος τοῦ ζῆν* aus den Ignatianischen Briefen] „nicht annehmen“ (III, 19, 1.). Somit fällt der menschlichen Natur Christi in ihrem Verhältnisse zu dem Logos ganz dieselbe Function zu, welche die Elemente des Abendmahles in ihrem Verhältnisse zu seinem Geiste zu üben haben: jene wie diese sind das Medium, durch welches die Kräfte der Unvergänglichkeit wirken und die Einigung mit ihrem göttlichen Principe erst ermöglicht wird. Hier dürfen wir noch seiner symbolischen Deutung eines eucharistischen Ritus gedenken. Die Einigung (*commixtio*) des Menschen mit Gott sieht er in der Mischung des Wassers mit dem Weine im Kelche dargestellt; weil sich die Ebioniten nur des Wassers unvermischt bedienen, so schließt er daraus, daß sie Gott in Christo, d. h. das *Verbum incorruptionis*, nicht in sich aufnehmen, daß sie also in dem natürlichen, von der Sünde besiegt und aus dem Paradiese verstoßenen Adam beharren und sterben wollen (V, 1, 3.).

Diese Einigung des Logos und des Menschen muß er sich also gleichfalls als Wirkung des eucharistischen Genusses gedacht haben; wir erhalten damit ein neues Moment für seine Abendmahlslehre und haben die Aufgabe nachzuweisen, wie dasselbe zu der *κοινωνία καὶ ἐνωσις σαρκὸς καὶ πνεύματος* sich verhält, die wir als den Grundgedanken derselben erkannt haben.

Die Vermittelung ist in dem Verhältnisse zu suchen, in welches Irenäus das Wirken des Geistes überhaupt zu Christo setzt. Er nennt ihn nämlich *communicatio Christi, scala ascensionis ad Deum* (III, 24, 1.); durch ihn wird uns also das ewige Leben, die Gabe des Logos, und dieser selbst mitgetheilt; durch ihn vollzieht sich die *commixtio Verbi incorruptionis* mit unserer sterblichen Natur; durch ihn kommen wir zur Einigung mit Christo, durch diese zur Einigung mit Gott, auf dieser Stufenleiter überhaupt zur Unsterblichkeit. Die *communicatio Christi* aber ist zugleich die durch den Geist vermittelte Gemeinschaft der Gläubigen. Der Geist ist das Princip der Einheit, welches die Vielen in Christo organisch verbindet und zum ewigen Leben befruchtet. Mit zwei Bildern veranschaulicht Irenäus diesen Gedanken. „Denn wie aus trockenem Weizen weder eine Masse noch ein Brod werden kann, so konnten wir Viele nicht Eins werden in Christo Jesu ohne die Feuchtigkeit, die vom Himmel stammt; und wie trockene Erde, wenn sie nicht Feuchtigkeit aufnimmt, keine Frucht bringt, so würden wir, die wir zuerst trockenes Holz sind, niemals Frucht bringen ohne freiwilligen Regen von oben“ (III, 17, 2.). Was ist diese Feuchtigkeit, dieser Regen des Himmels? Achten wir auf die unmittelbar vorhergegangenen Worte, denen diese Vergleichung mit enim motivierend zugefügt wurde: *Dominus pollicitus est mittere se Paracletum, qui nos aptaret Deo*, so müssen wir es als den heiligen Geist bestimmen. Achten wir auf die unmittelbar folgenden Worte: *Corpora enim nostra per lavacrum illam quae est ad incorruptionem unitatem acceperunt, animae autem per Spiritum*, so müssen wir es zugleich in der Taufe suchen. Hier tritt zum ersten Male der Gedanke auf, daß das *lavacrum*, also das *ἅγιον ὕδωρ* (fragm. 35.), das wir doch nur als das durch den Geist geheiligte Wasserbad fassen können, für den Leib dasselbe wirkt, was die unmittelbare Thätigkeit des Geistes für die Seele: die unitas in Christo zum Zweck der incorruptio. Für den Leib wird sie sacramentlich, durch das

stoffliche Medium, für die Seele durch den Geist direct vollzogen. Auch darin sehen wir denselben Gedanken ausgesprochen, wie in der Abendmahlslehre, denn auch nach dieser ist die sacramentliche Wirkung die *κοινωνία καὶ ἔνωσις σαρκὸς καὶ πνεύματος εἰς ἀφθαρσίαν*, aber neben ihr findet außer dem Sacramente eine unmittelbare Einigung des Geistes mit der Seele statt, an der wiederum mittelbar der Leib participirt.

Fragen wir nun, worin das Neue und Eigenthümliche in der Lehre des Irenäus besteht, so dürfte es in folgenden Punkten zu fixiren sein: 1) Opfer und Oblation, von Justin genau unterschieden, fließen bei Irenäus zusammen; dagegen sieht auch er wie Justin das eigentliche Wesen des eucharistischen Opfers in der Gesinnung, die in der Oblation nur ihren symbolischen Ausdruck hat und die er noch bestimmter als sein Vorgänger beschreibt. Der Oblationsact mit der Dankagung ist ihm zugleich, wie dem Justin, der Weihe- und Consecrationsact. 2) Das Sacrament entsteht durch das Hinzutreten des Gemeindegebetes und des in ihm enthaltenen Stiftungswortes zu den Elementen; die so bereits vor dem Genuß begrifflich fertige Eucharistie besteht aus einem Irdischen und Himmlischen; wenn jenes unzweifelhaft der Stoff ist, so kann dieses nur der der Ekklesie als unfehlbarer Erfolg entsprechende Weihesegen, näher der heilige Geist sein, dessen Organ und Medium der Stoff geworden ist; dieser letztere bleibt dabei materiell und formell unverwandelt, er wird nur geheiligt. 3) Die Wirkung des eucharistischen Genußes ist die Gemeinschaft und Einigung des Geistes mit dem menschlichen Fleisch und hat zur Folge einerseits, daß der Leib aufhört, ein vergänglich zu sein, und die Hoffnung der Auferstehung empfängt, andererseits die Verbindung mit dem Logos. Der Proceß der Auferstehung ist in den Stadien der natürlichen Entwicklung der Elemente vorgebildet. 4) Die Eucharistie als Ganzes (nicht das *πρᾶγμα ὁράσιον*) ist Leib und Blut Christi und daher nicht identisch mit dem natürlichen Leibe Christi. Diese Bezeichnung rechtfertigt sich nur in der neuen Zweckbestimmung, welche der natürlichen Nährkraft der Elemente durch den Weihesegen und die Thätigkeit des Geistes accrescirt, in den Gliedern Christi ihm zugehöriges, seinem unvergänglichen Leibe gleichartiges unverwesliches Fleisch und Blut zu bilden. Es tritt darum zu ihrer natürlichen Nährkraft eine höhere Lebenskraft, deren Wirkungen aber nur dem Leibe zu Gute kommen. Ueberhaupt kennt Irenäus nur einen leiblichen Effect der Sacramente: die

leibliche unitas multorum in Christo ad incorruptionem, während die Seelen diese unitas durch eine unmittelbare (sacramentlich nicht vermittelte) Thätigkeit des Geistes empfangen, welche sich doch wiederum indirect dem Leibe mittheilt. 5) Die wesentliche Bedeutung des Irenäus und sein schärfster Unterschied von Iustin liegt darin, daß er sich mit seinem Interesse vornehmlich auf die subjective Seite des Mysteriorums stellt und das objective Wesen desselben nur insoweit in den Kreis seiner Betrachtung zieht, als es der Zweck der Parallelsirung beider erfordert. Dieß erklärt sich aus seiner antignostischen Tendenz. 6) Eben deshalb, weil wir seiner Ansicht über die objective Seite der Eucharistie nur durch Schlußfolgerungen uns zu nähern vermochten und darüber im Unklaren bleiben müssen, ob er die durch die Weihe bedingte Synthese von Stoff und Geist als dynamische Durchdringung oder nur als wirksame Beziehung beider gedacht hat, sind wir auch nicht berechtigt anzunehmen, daß er eine dynamische Veränderung des Stoffes selbst gelehrt habe.

§. 4. Gnostische Zeugnisse vom Abendmahl.

In allen Stücken, welche die charakteristischen Eigenthümlichkeiten nicht unmittelbar berühren, haben sich die Häretiker meist dem katholischen Standpunkte zu nähern gesucht. So haben die Clementinen sich hinter die katholische Kirchenverfassung geborgen und die aufstrebende bischöfliche Gewalt unterstützt, um desto freier für ihren elksaitischen Ebionitismus Propaganda zu machen. Auch die Gnostiker haben sich von den Formen der katholischen Abendmahlsfeier nicht losgesagt; sogar die katholischen Anschauungen klingen bei ihnen wieder, obgleich sie hier auf ganz andere Grundbegriffe zurückweisen. Darum durften wir es uns nicht versagen, auf einige gnostische Zeugnisse näher einzugehen, zumal die neuesten Monographien über die Abendmahlslehre sie wenig berücksichtigt haben, und doch sind diese Erscheinungen nicht ohne Einfluß auf die kirchliche Fortbildung der Lehre geblieben.

Irenäus setzt offenbar in seinen Erörterungen über das Abendmahl die Uebereinstimmung der gnostischen Anschauung und Cultussitte mit der katholischen voraus, denn seiner Beweisführung liegt der Gedanke zu Grunde, daß die Gnostiker aus den gleichen Prämissen die gleichen Folgerungen wie die Katholiken ziehen sollen und demnach die Thatsache der Welterschöpfung durch den absoluten Gott ebenso wie

die Empfänglichkeit des Fleisches für das ewige Leben und die Unverweslichkeit zugeben müssen, wenn sie sich nicht in Widerspruch mit sich selbst setzen wollen. Dieß Verfahren hätte keinen Sinn, wenn er nicht von ihrer Verwandtschaft überzeugt gewesen wäre. Auch Rückert sieht Seite 509. ein, daß er von dieser Voraussetzung ausgehe, meint aber, es sei freilich unbekannt, mit welchem Rechte.

Eine wichtige Belehrung geben uns darüber die Excerpta ex Theodoto, welche sich in den Werken des Clemens von Alexandrien befinden und Auszüge aus den Schriften des Valentinianers Theodotus und der anatolischen Schule dieser Secte überhaupt enthalten. Von dem Sohne wird Cap. 13. gesagt: *Οὗτός ἐστιν ἄρτος ἐπουράνιος καὶ πνευματικὴ τροφή ζωῆς παρεκτικὴ κατὰ τὴν βρώσιν καὶ γνῶσιν· τὸ φῶς τῶν ἀνθρώπων, τῆς Ἐκκλησίας δηλονότι. Οἱ μὲν οὖν τὸν οὐράνιον ἄρτον [nämlich das Manna] φαγόντες ἀπέθανον, ὁ δὲ τὸν ἀληθινὸν ἄρτον τοῦ πνεύματος ἐσθίων οὐ τεθνήσκει.* Wie diese allgemeine Vorstellung von dem Sohne Gottes als dem Brode des Lebens (denn von dem Abendmahle ist hier noch nicht speciell die Rede) dem sechsten Capitel des Evangeliums Johannis entlehnt ist, so entspricht sie auf den ersten Eindruck der aus derselben Quelle geschöpften katholischen Anschauung, wie sie uns namentlich bei Origenes und der ganzen Origenistischen Schule entgegentreten wird. Gleichwohl geht sie auf ganz andere Grundbegriffe zurück als die kirchliche Lehre. Der Sohn ist hier zunächst nicht der historische Christus, sondern der mit dem *νοῦς* identische (Iren. I, 1, 1.) *μονογενής* des Valentinischen Systems, von welchem in den Excerpten gesagt wird, daß er die *ἀρχή* (Joh. 1, 1.) sei, in welcher der *λόγος* und die *ζωή* subsistire (Cap. 6.), daß er, aus der *ἐνθύμησις*, d. h. der *γνώσις*, des Vaters hervorgegangen, selbst *γνώσις* (Cap. 7.), daß er darum die *ἀρχή τῆς πατρικῆς θείας* (Cap. 12.), das *πρόσωπον πατρὸς* sei, δι' οὗ *γνωρίζεται ὁ πατήρ* (Cap. 10.). Er ist nämlich für das Pleroma das Princip der Gnosis, durch welches sich der Vater den Aeonen offenbart, wie Jesus es für die irdische Welt ist, deren Verlauf das Abbild des im Pleroma sich vollziehenden göttlichen Processes ist; er heißt *μονογενής*, wie sein irdisches Gegenbild *ὡς μονογενής* (Joh. 1, 14.). Wie er das Princip aller Gotteserkenntniß ist, so kann auch die erlösende *γνώσις* Jesu nur in ihm ihren ursprünglichen Quell haben. Beide, der *μονογενής* und Jesus oder der *σωτήρ*, sind daher eigentlich eins und dasselbe, der *πρωτότοκος*, Jeder an seinem Orte, der Eine im Pleroma, der Andere in der Schöpfung

(Cap. 7.); der Monogenes, in dessen Kraft der Soter unzertrennlich wirkt, ist das Licht der Kirche, die vorher in Finsterniß und Unwissenheit war (Cap. 8.). Wenn das himmlische Brod, welches der Sohn, d. h. der in dem Soter wirkende *μονογενής* ist, dann *ὁ ἀληθινὸς ἄρτος τοῦ πνεύματος* genannt wird (Cap. 13.), so kann unter *πνεύματος* entweder (gen. subj.) das *πνεῦμα ἀγάπης καὶ γνώσεως* gedacht sein, aus welchem der *μονογενής* stammt (Cap. 7.) und welches sein Wirken beseelt, oder (gen. obj.) der in der endlichen Welt ausgefäete Geist, der durch die *γνώσις* und *ἀγάπη* erst formirt werden soll. Sachlich begründet das keinen Unterschied, da das Letztere das Erstere voraussetzt. Die *βρώσις* und *γνώσις* sind synonyme Begriffe, da die Kraft, womit der *μονογενής* den in den Banden der Endlichkeit gefangenen Geist belebt und nährt, nach der spiritualistischen Tendenz des gnostischen Systems eben in der *γνώσις* angeeignet wird. Eben darum heißt er *τὸ φῶς τῶν ἀνθρώπων*, aber dieß kann er nicht für alle Menschen sein, nicht für die Hyliker, die zu ihm überhaupt keine Relation haben, nicht für die Psychiker, die nur der tugendhaften *πράξις* und der *πίστις*, nicht aber der *γνώσις* fähig sind; deshalb wird der Umkreis der Menschen, denen er als Licht leuchtet, sofort auf die Kirche beschränkt, d. h. auf die Auserwählten, die Vollendeten, die Pneumatiker, die *σπέρματα πνευματικὰ* oder *τῆς ἐκλογῆς* (Iren. I, 6, 4.), denn sie sind das Salz der Erde, das Licht der Welt (Iren. I, 6, 1.; Excerpt. cap. 9.). Irenäus sagt: *τὸ σπέρμα πνευματικὸν καὶ αὐτὸ Ἐκκλησίαν* (sc. *ἐπιγεῖαν*) *εἶναι λέγουσιν, ἀντίτυπον τῆς ἁνὼ Ἐκκλησίας* (I, 5, 6.). In diesem Sinne sagen auch nach den Excerpten, Cap. 24., die Valentinianer, daß der Geist über alle Glieder der Kirche ausgegossen sei, weshalb auch die Zeichen des Geistes, die Heilungen und Weissagungen, von der Kirche gethan würden, was wiederum nur von den Pneumatikern, nicht von den Psychikern gelten kann. Das Leben aber, welches dieses Himmelsbrod spendet, kommt nicht dem hylischen Leibe, sondern nur dem Samen des Geistes selbst und der ihn in sich bergenden Seele zu Gute, denn alles Hylische ist schlechthin vergänglich (*τὸ μὲν ὑλικὸν φύσει ἀπόλλυται*, Exc. 6.; *τὸ μὲν ὑλικὸν ... κατ' ἀνάγκην ἀπόλλυσθαι* λέγουσι, Iren. I, 6, 1.); es giebt nur eine pneumatistische Auferstehung, eine Auferstehung der Seelen (Exc. cap. 7. in fine, cap. 61.). Freilich ist das *πνευματικὸν φύσει σωζόμενον* (Iren. I, 6, 2.; Exc. c. 56.) und somit an sich unsterblich, aber es bedarf der psychischen Erziehung (Iren. I, 6, 1.), ist an sich in den Seelen formlos und muß erst in

ihnen formirt und zur Vollendung geführt werden, was die Aufgabe der Kirche und des Weltlaufes ist (Iren. I, 6, 1. I, 7, 5.). Himmelsbrod, Lebensbrod, Brod des Geistes, das gegen den Seelentod schützt, ist darum der Sohn für die Kirche, für die Auserwählten, die Pneumatiker, insofern er für sie das Licht der Menschen, das Princip der Gnosis ist.

Die Excerpte fahren fort: 'Ο ζῶν ἄρτος, ὁ ὑπὸ τοῦ πατρὸς δοθείς, ὁ υἱὸς ἐστὶ τοῖς ἐσθίειν βουλομένοις· 'Ο δὲ ἄρτος, ὃν ἐγὼ δώσω, φησὶν, ἡ σὰρξ μου ἐστίν. Aber in welchem Sinne kann von einem Essen seines Fleisches die Rede sein? Ohne Zweifel nur im bildlichen Sinne. Dieß zeigen die folgenden erläuternden Worte: ἥτοι ᾧ τρέφεται ἡ σὰρξ διὰ τῆς εὐχαριστίας, ἥ, ὅπερ καὶ μᾶλλον, ἡ σὰρξ τὸ σῶμα αὐτοῦ ἐστίν, ὅπερ ἐστὶν ἡ Ἐκκλησία, ἄρτος οὐράνιος, συναγωγὴ εὐλογημένη. Es werden hier zwei Erklärungen gegeben: zunächst kann das Brod, welches der Sohn giebt, sein Fleisch genannt werden, weil in der Eucharistie die consecrirten Elemente in das Fleisch derer nährend übergehen, welche als Pneumatiker dem Sohne angehören¹⁾. Auf diesem Punkte berührt sich der Valentinianer un-

¹⁾ Zur Rechtfertigung dieser Erklärung noch Einiges. Der Verfasser sagt: ἥτοι ᾧ τρέφεται ἡ σὰρξ διὰ τῆς εὐχαριστίας. Fleisch Christi heißt ihm also das, womit in der Eucharistie das Fleisch der Communicanten genährt wird; damit aber können nur die consecrirten Elemente gemeint sein, denn nur diese gehen im Nahrungsproceß in das Fleisch über. Eine Ernährung des vergänglichen Fleisches mit pneumatischen Kräften mußte der Gnosis zwecklos erscheinen und lag ganz und gar außerhalb ihres Gesichtskreises. Zwar bestand zwischen der italicischen und anatolischen Schule dieser Secte die Differenz, daß jene den Leib Christi als einen psychischen, diese als einen pneumatischen betrachtete (vergl. den Artikel Möller's: „Valentinus und seine Schule“, in Herzog's Real-Encyclopädie, XVII, 37 flg.). Die Excerpte stammen aus Schriften der Letzteren. Deshalb heißt es Cap. 1: 'Ο προέβαλε σαρκίον τῷ λόγῳ ἡ σοφία, τὸ πνευματικὸν σπέρμα, τοῦτο στολισάμενος κατήλθεν ὁ Σωτήρ. Demnach könnte der Verfasser vielleicht als Object des eucharistischen Genusses das σπέρμα πνευματικὸν oder als Wirkung desselben die Belebung des geistlichen Samens in der Seele und darum diesen σὰρξ Χριστοῦ genannt haben, weil auch diese ihm pneumatischer Natur war. Allein er sagt mit dürrer Worten, daß durch den eucharistischen Genuß nicht das πνεῦμα im Menschen, sondern die σὰρξ genährt werde, also das schlechtthin Hyllische und Vergängliche. Darum kann ihm auch der eucharistische Nahrungsstoff, soweit er ihn in unserer Stelle berührt, nicht etwas Pneumatisches, sondern nur ein hyllischer, dem hyllischen Leibe verwandter Stoff sein, also das Brod, das nur darum σὰρξ heißt, weil es unsere σὰρξ nährt. Doch ist vielleicht auch noch eine andere Auffassung der Worte denkbar. Σὰρξ ist oft auch die Bezeichnung der menschlichen Natur überhaupt, nicht bloß ihrer

mittelbar mit Irenäus, der Christum gleichfalls darum das consecrirte Brod seinen Leib nennen läßt, weil wir seine Glieder sind und dasselbe unsere Leibessubstanz mehrt und zum Wachsthum fördert. Wir sehen daraus, mit welchem guten Rechte Irenäus bei seinen Gegnern verwandte Abendmahlsvorstellungen voraussetzen durfte. Aber doch giebt der Gnostiker einer zweiten Erklärung ausdrücklich (*ἢ ὅπερ καὶ μᾶλλον*) den Vorzug: der Sohn giebt uns sein Fleisch, weil die Kirche, die Summe der Pneumatiker, dieses Salz der Erde und dieses Licht der Welt, seinen Leib im mystischen Sinne bildet, weil sie als der Antitypus der unsichtbaren Kirche im Pleroma, die sich in ihm reflectirt, und als die schlechtthin gesegnete und segenspendende Gemeinschaft eben auch wahrhaft ein himmlisches Brod für ihre Glieder und für die Psychiker ist. Es ist dieß zwar zunächst ganz allgemein und ohne specielle Beziehung auf die Eucharistie gesagt, aber es ließ sich auf sie sehr leicht anwenden, da sie ja der Höhepunkt des Cultus ist, auf welchem der mystische Leib sich in seiner gegliederten Einheit darstellt, ein Gedanke, der auch der Gnosis nicht ferne liegen konnte. Eine dritte Erklärung wird nur als Vermuthung ausgesprochen: *τάχα δὲ ὡς ἐκ τῆς αὐτῆς οὐσίας τῶν ἐκλεκτῶν κατὰ τὸ ὑποκείμενον γενομένων καὶ ὡς τοῦ αὐτοῦ τέλους τευξομένων*. Die οὐσία ist ohne Zweifel das in Allen identische Wesen, welches auf dem Allen gemeinsamen *σπέρμα πνευματικὸν* als ihrem gleichen *ὑποκείμενον* ruht. Sämmtliche Auserwählte theilen dasselbe pneumatische Wesen, denn sie tragen denselben pneumatischen Samen in sich, wie sie auch das gleiche Ziel, nämlich das Pleroma, unfehlbar erreichen, in welchem sie in der Syzygie des Anthropos und der Ekklesia ihren Urtypus haben. In diesem Sinne hat ihnen der Sohn sein Fleisch, d. h. denselben geistlichen Stoff, aus seiner Wesensfülle gegeben und nährt ihn aus derselben unablässig.

Einen bestimmteren Aufschluß über das Abendmahl empfangen wir Cap. 82: *Καὶ ὁ ἄρτος καὶ τὸ ἔλαιον ἀγιάζεται τῇ δυνάμει τοῦ ὀνόματος, οὐ τὰ αὐτὰ ὄντα, κατὰ τὸ φαινόμενον οἷα ἐλήφθη¹⁾, ἀλλὰ δυνάμει εἰς δύναμιν μεταβέβληται*. Es ist dieß die

leiblichen Seite. In diesem Sinne lesen wir oft bei den Alexandrinern, daß der Logos um des Fleisches, d. h. um der Menschen willen Fleisch geworden sei. Allein bei der fragmentarischen Kürze der Excerpte ist eine sichere Entscheidung schwer zu treffen und gebe ich der obigen Erklärung den Vorzug.

¹⁾ κατὰ τὸ φαινόμενον οἷα ἐλήφθη gehört zusammen, daher ist nicht mit den Ausgaben nach *φαινόμενον*, sondern nach *ὄντα* zu interpungiren. Hilckert

erste Stelle, in welcher der Ausdruck μεταβολή nicht, wie bei Justin, die Assimilation des Verdauungs- und Ernährungsprocesses, sondern die in Folge der Consecration (dieß bedeutet zunächst das ἀγιαζέσθαι) an den Stoffen selbst vorgehende Veränderung bezeichnet. Um so sorgfältiger ist die ganze Aussage zu prüfen. Der Sinn ist: Wie in dem Charisma das Del, so wird auch in der Eucharistie durch Anrufung Gottes das Brod consecrirt und nun ist es nicht mehr derselbe natürliche Stoff, für welchen es nach dem äußeren Aussehen oder dem Augenschein genommen zu werden pflegt, sondern es ist eine Verwandlung an ihm vorgegangen: durch die Kraft des heiligen Geistes (denn von diesem ist unmittelbar vorher, cap. 81. in fine, die Rede gewesen) ist es selbst zur Kraft geworden. Wie haben wir nun diese Veränderung zu fassen? Hat die Brodsubstanz, ohne ihr natürliches Aussehen aufzugeben, dennoch substantiell aufgehört zu sein und ist an ihre Stelle eine Kraft getreten, oder ist sie auch substantiell, was sie war, geblieben und hat nur eine höhere Kraft in sich aufgenommen? Der Verfasser antwortet darauf selbst: οὕτω καὶ τὸ ὕδωρ καὶ τὸ ἐξορκιζόμενον καὶ τὸ βάπτισμα γινόμενον οὐ μόνον χωρεῖ τὸ χεῖρον, ἀλλὰ καὶ ἀγιασμόν προσλαμβάνει. Diese Aussage entscheidet. Wenn das Wasser durch die Weihe exorcisirt, also der Gewalt der Dämonen entzogen und zur Taufe geworden ist, so schließt es nicht bloß wie bisher das Niedere in sich, sondern es tritt zu ihm der ἀγιασμός, die heiligende Kraft, hinzu, es ist nicht bloß consecrirt, sondern auch dadurch geheiligt im vollen Sinne des Wortes, zu heiligenden Wirkungen befähigt. Aus demselben Gesichtspunkte haben wir, wie das οὕτω andeutet, die μεταβολή im Abendmahle zu beurtheilen; auch hier tritt zu dem χεῖρον, d. h. zu der natürlichen Substanz und Nahrkraft des Brodes, die an sich unverändert bleibt, auf die Epiklese eine pneumatistische Kraft, die Kraft der Heiligung, welche dem Stoffe der Geist Gottes mittheilt, und dieses Hinzutreten einer neuen Potenz, diese Potenzirung des Stoffes, ist die μεταβολή δυνάμει [nämlich τοῦ πνεύματος] εἰς δύναμιν, von der der Valentinianer redet. Jetzt ist daraus die Eucharistie geworden, die ἔνωσις πράγματος ἐπιγείου καὶ οὐρανίου, von der Irenäus redet, aber

erklärt daher S. 339. unrichtig: „Das Brod ist nicht mehr dasselbe, was dazu genommen ist.“ Wichtig dagegen Wünsche, Handbuch der Dogmengeschichte, II, 387: „Sie sind nicht mehr das, was sie scheinen und wofür sie gehalten wurden.“

während dieser das Wesen des *πρῶγμα οὐράνιον* auf der objectiven Seite des Mysteriorums unbestimmt läßt und nur die *κοινωνία καὶ ἑνώσις σαρκὸς καὶ πνεύματος* in dem Genießenden hervorhebt, wird hier die von dem Geiste ausgehende geistliche Kraft bereits als dem Stoffe selbst mitgetheilt gedacht. Wir sehen also hier zum ersten Male die Auffassung unzweideutig dargelegt, die wir als die dynamische bezeichnen. Es ist zum ersten Male ausgesprochen, daß in Folge der Epiklese der Geist zu den Stoffen selbst herabkommt und sie dynamisch verändert, und diese Veränderung wird durch *μεταβάλλεσθαι* ausgedrückt. Wenn endlich dem Justin und Irenäus schon vor dem Genusse die Eucharistie fertig ist, so finden wir hier nicht nur das Gleiche, sondern es wird derselbe Gedanke auch auf die Taufe und das heilige Del übertragen, auch in ihnen sind durch die Consecration und ihre heiligende Wirkung die natürlichen Elemente potenziert, ja das exorcisirte und consecrirte Wasser heißt schon vor der Taufhandlung *βάπτισμα*, Taussacrament. Auch darin ist die Stelle merkwürdig, daß Taufe, Salbung und Eucharistie als die drei gleichberechtigten und selbstständigen Handlungen der Kirche nebeneinander auftreten, eine Anschauung, die uns im Morgenlande noch lange begegnen wird. Rückert hat Seite 339. die Stelle mißverstanden, weil er der falschen Interpunction der Ausgaben folgt. Daß er auf den ganzen Ausspruch nichts giebt, hat seinen Grund in der irrthümlichen Annahme, daß die *Excerpta ex Theodoto* Aussprüche des Clemens enthalten, während sie Auszüge aus gnostischen Schriften sind. Die Stelle ist, richtig erklärt, vollkommen klar und eins der wichtigsten Documente in der ganzen Geschichte der Abendmahlslehre; sie zeigt überdieß, mit welchem guten Rechte Irenäus dieselben Abendmahlsvorstellungen, welche er hatte, im Wesentlichen bei seinen Gegnern voraussetzen konnte; in der That liegt die wichtigste Differenz zwischen ihm und diesen nur darin, daß sie die Wirkungen des Sacramentes nach der Consequenz ihres Standpunktes nicht auf den Leib beziehen konnten, während Irenäus die leibliche Wirkung als unumgängliche Folge der leiblichen (mündlichen) Niesung ansah und darum auch als nothwendiges Zugeständniß von ihnen fordern zu dürfen glaubte. Ob die besprochene Stelle von demselben Verfasser herrührt, der Cap. 13. sagte, daß durch die Eucharistie das Fleisch genährt werde, wissen wir freilich nicht. Wäre es wirklich der Fall, so könnten beide Aussagen nur so in Einklang gebracht werden, daß das *χείρον*, also Brod und Wein, leiblich genossen werde, dagegen

die in Folge des *ἁγιασμοῦ* hinzugetretene *δύναμις πνευματικὴ* der Seele zu Gute komme.

Wir müssen es bedauern, daß sich entweder der Valentinianer auf diesen kurzen Ausspruch über die Eucharistie beschränkt oder daß es Clemens nicht gefallen hat, uns mehr mitzutheilen; versuchen wir es, diesen Mangel zu ergänzen, ob sich die eben geäußerte Vermuthung bestätigt. Wenn das Wesen der Erlösung dieser Secte darin liegt, daß der geistliche Same in den Auserwählten durch die Gnosis formirt werde, so wird auch die *πνευματικὴ δύναμις* in der Eucharistie, obgleich den Stoffen selbst mitgetheilt, doch vorzugsweise auf die Belebung des geistigen Principes in den Communicanten abzuwecken und diese Belebung durch die Gnosis vermittelt zu denken sein. In diesem Sinne heißt es von der Taufe (Cap. 77.): „Die Kraft der Verwandlung des Täuflings hat nicht den Leib, sondern die Seele zum Gegenstande (*ἡ δύναμις δὲ τῆς μεταβολῆς τοῦ βαπτισθέντος οὐ περὶ τὸ σῶμα . . . , ἀλλὰ περὶ ψυχὴν*); in demselben Augenblicke, wo er aufsteigt, wird er Knecht Gottes auch von den unreinen Geistern genannt und sie zittern vor dem, auf den sie vor Kurzem noch einwirkten.“ (Cap. 78.) „Aber nicht das Bad allein wirkt befreiend, sondern auch die Erkenntniß (*ἡ γνῶσις*): wer wir waren, was wir geworden sind, wo wir waren oder wohin wir geworfen waren, wohin wir eilten, wodurch wir erlöst worden, was die Geburt, was die Wiedergeburt ist.“ (Cap. 79.) „So lange, sagen sie“ [die Gnostiker], „der Same formlos (*ἄμορφωτος*) ist, ist er das Kind des Weibes; formirt aber nimmt er die männliche Natur an (*μορφωθὲν δὲ μετετέθη εἰς ἄνδρα*) und wird Sohn des Bräutigams, nicht mehr schwach und den weltlichen sichtbaren und unsichtbaren Gewalten unterworfen, sondern männlich geworden (*ἀνδρωθεὶς*), wird er männliche Frucht“ (*ἄρσῃν γίνεται καρπός*). (Cap. 80.) „Wen die Mutter gebiert, der wird zum Tode und zur Welt geführt, wen aber Christus erneuert, der wird zum Leben in die Ogdoad“ [in die höchste Region des Pleroma] „versetzt und Solche sterben der Welt, leben aber Gott, damit der Tod durch den Tod gelöst, das Vergängliche aber“ [*ἡ φθορά*, d. i. die indifferente Seele] „durch die Auferstehung“ [erlöst werde]. Dürfen wir nun aus diesen analogen Vorstellungen auf das Abendmahl schließen, so empfangen wir die evidenteste Bestätigung unserer Vermuthung; so werden die Valentinianer angenommen haben, daß die Wirkung der geistigen Kraft, welche das Brod durch die Consecration erhält, keineswegs dem Leibe, sondern nur der Seele und

dem in ihr verborgenen geistigen Samen zufließt; wie dieser durch die *γνώσις* formirt und zur Ogdoads bereitet wird, so werde die Seele selbst der Herrschaft des Todes entnommen und durch eine Lebensmittheilung befähigt, nach dem Tode an den *τόπος μεσότητος*, den Ort der Mitte, zu kommen, einst aber in der Vollendung des Weltlaufs selbst in die Ogdoads einzugehen, wohin ihr das Pneumatische in ihr bereits vorangegangen ist¹⁾. Wie die Taufe, so wird also auch das Abendmahl in letzter Instanz darauf abzuwecken, daß die Seele „aus der Welt und dem Rachen des Löwen gerettet werde (84.), daß sie mit dem Siegel der Wahrheit zugleich die Wundenmaale Christi an sich trage“ (86), d. h. den Kampf bestehen, den sie zur Befreiung und Vollendung des *σπέρμα* zu erdulden hat. Also tritt trotz der Verbindung der himmlischen Kraft mit dem irdischen Stoff durch die Epiklese in der Wirkung des Sacramentsgenusses eine Scheidung ein, das Niedere, Stoffliche, wird allein von dem Leibe, die Kraft von der Seele aufgenommen²⁾.

Wir verbinden mit diesen eigenen Abendmahlszeugnissen der Valentinianer zunächst den Bericht, den Irenäus lib. I, 13, 2., über die

¹⁾ Es ist dieß eine wesentliche Differenz in der Darstellung des Valentinianischen Systems bei Irenäus und in den Excerpten. Nach dem Ersteren lehrten die Valentinianer, daß, wenn das ganze *σπέρμα* vollendet sei, die Achamoth, die Mutter desselben, aus dem Orte der Mitte in das Pleroma, das Brautgemach, eingehe und zum Bräutigam, d. h. zum Syzygos, den Soter empfangen. Die Pneumatiker legten dann ihre Seelen ab und würden als reine Geister den Engeln des Soter im Pleroma zu Bräuten gegeben. Die Seelen der Gerechten aber ruhten bei dem Demiurg am Orte der Mitte, denn nichts Psychisches dürfe in das Pleroma eingehen; das Hyllische aber werde von dem Feuer zerstört, das aus der Tiefe der Welt hervorbreche (I, 7, 1). Ganz anders schildern die Excerpte diesen Verlauf: die Pneumatiker gehen unmittelbar nach dem Tode in die Ogdoads zur Ruhe ein; ihre Seelen ruhen bei der Mutter, nämlich der Achamoth, am Orte der Mitte; am Ziele des Weltlaufs (*περὶ δὲ τὴν συντέλειαν*) gehen auch sie in die Ogdoads, innerhalb des Horos (her das Pleroma abgrenzt), werden vernünftige Aeonen und schauen, mit ihren Engeln in bräutlicher Syzygie verbunden, den Geist, sowie auch ihre Mutter nun in der Ogdoads ihren Bräutigam, den Soter, gefunden hat (c. 63. 64.).

²⁾ Auch in den *eclogae ex scriptis propheticiis*, in die manche gnostische Vorstellungen übergegangen sind, finden wir cap. 8. diese Scheidung der Taufwirkungen: *καὶ τὸ μὲν ἐπίγειον ὕδωρ τὸ μὲν σῶμα ἀποζήπτει, τὸ δὲ ἐπουρανιον ὕδωρ διὰ τὸ εἶναι τοῦτον καὶ ἀόρατον πνεῦμα ἀλληγορεῖται ἅγιον, τῶν ἀοράτων καθαρικόν, οἷον τοῦ Πνεύματος ὕδωρ, ὥστερ' ἐκεῖνο τοῦ σώματος.*

Abendmahlsfeier des Gnostikers Marcus aus der Valentiniſchen Schule giebt, indem wir dabei den griechiſchen Text, wie er uns bei Epiphanius Haer. 34, 2 seq. erhalten iſt, mit Thiersch (a. a. O. IV, 54. Anm. 1.) nach der alten lateiniſchen Ueberſetzung corrigiren. Irenäus erzählt: „Indem er [Marcus] thut, als consecriren (εὐχαριστεῖν) er den mit Wein gemiſchten Kelch, und das Wort der Epikleſe (τὸν λόγον τῆς ἐπικλήσεως) weit ausdehnt, macht er, daß derſelbe [der Inhalt des Kelches] „purpurn und roth erſcheine, damit es ſcheine, als ob die Charis, eine der über dem Univerſum Waltenden“ [der Aeonen], „auf ſeine Epikleſe ihr Blut in jenen Kelch träufeln laſſe, und damit es die Anweſenden gelüſte, von jenem Trank zu koſten, auf daß auch über ſie die Charis, wie ſie dieſer Magier nennt, ſich ergieße. Wiederum giebt er Weibern gemiſchte Kelche und beſiehlt ihnen, während er daneben ſteht, ſie zu consecriren. Sobald dieß geſchehen iſt, bringt er einen anderen Kelch, weit größer als jenen, welchen die Getäuſchte consecrirt hat, und nachdem er aus dem kleineren, von dem Weibe consecrirt in den von ihm gebrachten Kelch eingegoſſen, ſpricht er zugleich in folgender Weiſe: „„Die vor Allem geweſen iſt, die unausdenkbare und unausſprechliche Charis, erfülle deinen inwendigen Menſchen und vervielfältige in dir ihre Erkenntniß, indem ſie das Senfkorn in gutes Land ſtreut.““ Nachdem er ſolche Worte geſprochen und die Unglückliche bis zum Wahnsinn getrieben hat, zeigt er ſich als Wunderthäter, indem er den großen Kelch aus dem kleinen ſo anfüllt, daß er überſtrömt.“ Man fühlt es dieſer ganzen Darſtellung und noch mehr der ihr vorausgeſchickten Charakteriſtik an, daß ſich in ihr bereits der blinde und leichtgläubige Rezerhaß des Häreſeologen unumwunden ausſpricht. Wir haben daher allen Grund, dieſe Nachricht mit möglichſtem Vorbehalt aufzunehmen. Neander ſagt in der „genetiſchen Entwicklung der gnoſtiſchen Systeme“ S. 183: „Die Abendmahlsfeier verbanden ſie [die Marſofianer] mit ſymboliſchen, auf ihre Lehre ſich beziehenden Gebräuchen. Wie der Wein Allen mitgetheilt wird, ſo verbreitet ſich in Alle das verborgene göttliche Leben. Dieſe Vorſtellung wurde mißverſtanden und veranlaßte das Gerücht, daß ſie vorgäben, der Wein würde durch das Blut der Charis roth gefärbt.“ In der That konnte Marcus nicht von dem Blute der Aeonen im eigentlichen Sinne, ſondern nur bildlich als von ihrer wirkenden Lebenskraft reden. Das Färben des Weines im Kelche kann nur ein ſymboliſcher Ausdruck für die durch die Epikleſe bewirkte Verbindung der himmliſchen Kraft mit dem irdi-

schen Stoffe sein, damit sie auch den Genießenden sich mittheile. Die Distributionsworte bezeugen deutlich, daß das Wirken dieser Kraft nicht auf den Leib, sondern auf die Seele abzwecke; denn nur diese kann mit dem guten Lande gemeint sein, in welches sich jene wie ein Senforn hinabsenkt. Das Anfüllen des großen Kelches aus dem kleinen consecrirten bis zum Ueberströmen, das Irenäus für magische Goötenkünste hält, konnte gleichfalls das Wachsthum der mitgetheilten Lebenskraft in der empfänglichen, den Segen treu bewahrenden Seele andeuten. Also auch hier trotz der Verbindung von Stoff und Kraft durch die Epiklese doch wieder die Trennung beider in der Wirkung des Genusses, indem jener von dem Leibe, diese von der Seele angeeignet wird. Die wirkende Kraft ist die *Χάρις*, nach Irenäus I, 1, 1. die *Εχθρος* des ersten Aeon Propator oder Bythos, die sonst auch Ennoia oder Sige genannt wurde. Daraus erklärt sich denn auch, warum nach den Distributionsworten das Wirken der Gnade wieder wesentlich durch die Erkenntniß, die Gnosis, vermittelt werden soll. So kann sich der einseitig spiritualistische und intellectualistische Zug dieser Gnostiker auch in ihrer Abendmahlslehre nicht verleugnen¹⁾.

¹⁾ Obgleich wir kein Interesse haben können, die späteren gnostischen Abendmahlsvorstellungen in den Kreis unserer Untersuchung zu ziehen, so wollen wir es uns doch nicht versagen, der scheußlichen Abendmahlsfeier der gnostischen Secte zu gedenken, die Epiphanius unter dem Namen der Borborianer behandelt. Der ägyptische Zweig derselben, die Stratiotiker, soll nämlich nach einer üppigen Mahlzeit, in der er seine Agape beging, sich fleischlich vermischt haben. Hierauf — erzählt Epiphanius (haeres. 26, 4.) — nehmen sie, Mann und Weib, den männlichen Samensfluß (*τὴν ῥύσιν τὴν ἀπὸ τοῦ ἀρρένους*) in ihre eigenen Hände und blicken so zum Himmel empor und beten zum Vater aller Dinge, indem sie in ihren Händen den Samen darbringen (*προσφέροντες*), und sprechen: „Wir bringen dir diese Gabe, den Leib Christi dar“ (*ἀναφέρονμέν σοι τοῦτο τὸ δῶρον, τὸ σῶμα τοῦ Χριστοῦ*). So essen sie es, indem sie ihre Schande genießen, und sagen: „Dieß ist der Leib Christi und dieß ist das Pascha, um dessen willen unsere Leiber leiden und genöthigt werden, das Leiden Christi zu bekennen“ (*τοῦτό ἐστι τὸ σῶμα τοῦ Χριστοῦ καὶ τοῦτό ἐστι τὸ πάσχα, δι' ὃ πᾶσχει τὰ ἡμέτερα σώματα καὶ ἀναγκάζεται ὁμολογεῖν τὸ πάθος τοῦ Χριστοῦ*). Ebenso nehmen sie auch das von der monatlichen Menstruation gesammelte Blut des Weibes und essen es gemeinsam. „Dieß, sagen sie, ist das Blut Christi“ (*καὶ τοῦτο, φασίν, ἐστὶ τὸ αἷμα τοῦ Χριστοῦ*). Es ist allerdings denkbar, daß dieser scheußliche Vorgang geschichtlich begründet und ein wirkliches Zerrbild der älteren gnostischen Ideen ist, wie wir sie in der Valentini-schen Schule kennen gelernt haben; des Epiphanius weitere Nachrichten über diese

Eine Bestätigung gewinnt diese Darstellung noch durch eine flüchtige Erwähnung der Eucharistie in dem in die Werke des Origenes aufgenommenen, aber erst nach dem Nicänum geschriebenen Dialog des Adamantius: *de recta in Deum fide*, sectio II. (bei Migne, *Patrologia Graeca*, tom. XI. fol. 1772., bei de la Rue I. fol. 826.). Es ist dieß die Stelle, auf die schon Grabe (bei Stieren II, 1035.) und Pfaff (bei Stieren II, 390.) aufmerksam gemacht haben, die aber Thiersch (a. a. O. IV, 71. Anm. 3.) nicht zu finden wußte. Dort fragt Adamantius den Marcioniten Marcus: „Du sagtest, daß die Seele und der Leib von dem Demiurgen, der Geist aber von dem Guten“ [nämlich Gott] „stamme? Oder ist es nicht so?“ Darauf Marcus: „Als der Demiurg den Menschen bildete und ihm seinen Odem einblies, konnte er ihn nicht vollenden, da aber der Gute aus der Höhe herab das Gebilde sich winden und zucken sah, sandte er von seinem eigenen Geist und machte den Menschen lebendig. Von diesem“ [dem Menschen eingepflanzten] „Geiste nun behaupten wir, daß er gerettet werde.“ Adamantius: „Haben alle Menschen von diesem Geiste oder“ [nur] „die, welche dem Guten glauben?“ Marcus: „Er kommt in der Eucharistie“ (*ἐν τῇ εὐχαριστίᾳ ἔρχεται*). Adamantius: „Wie behauptest du aber dann, er“ [der Erlöser] „sei zur Erlösung

Secte scheinen dieß sogar sehr nahe zu legen. Allein nicht minder denkbar ist, daß diese Gnostiker sich der gewöhnlichen Abendmahlsymbole bedient und damit eine symbolische Deutung verbunden haben, die der leichtgläubige und fanatische Epiphanius mißverstand und durch deren schiefe Auffassung er die ganze Feier larifirt hat. Die *ῥύσις ἀπὸ τοῦ ἁρρένου* kann gar wohl das *σπέρμα πνευματικόν* sein, welches ebensowohl in den Pneumatikern vorausgesetzt, als es wiederum im Abendmahl als belebende Kraft, als *δύναμις πνευματικῇ* mitgetheilt gedacht wurde. Das *πνευματικόν* haben ja die Valentinianer im Gegensatz zu dem weiblich vorgestellten Psychischen als *ἁρρέν* bezeichnet. Insofern die anatolische Schule den Leib Christi als aus pneumatischem Samen gebildet dachte, konnte das Object des Abendmahls genusses wohl *σῶμα τοῦ Χριστοῦ* genannt werden; ebenso wurde es *πάσχα*, Leidenspascha des Herrn, genannt, und es verband sich damit (vermöge des angenommenen etymologischen Zusammenhangs von *πάσχα* und *πάσχειν*, vergl. meine Abhandlung über den Paschastreit, Theol. Studien und Kritiken 1856. S. 756.) leicht der Gedanke, daß auch die Glieder seines mystischen Leibes zu leiden und in der Communion das Leiden ihres Hauptes zu bekennen haben, insofern das von oben belebte *σπέρμα πνευματικόν* in den Conflicten des Weltlaufs durch Leiden und Kampf zur Läuterung ringen und durchdringen muß. Endlich erinnert das Blut des Weibes, das zugleich Blut des *σωτή* ist, der aus allen Aeonen emanirt ist, an das Blut der *Χάρις* in der Markosianischen Feier.

der Menschen herabgekommen? Er kam also keineswegs, um die Menschen zu erlösen, sondern den eigenen Geist. Also bedarf der Geist des Guten der Erlösung? O der offenkundigen Unverschämtheit! Daß in diesen Sätzen nicht mehr die ursprüngliche, sondern eine spätere modificirte Marcionitische Anschauung sich ausspricht, haben Neander (Kirchengesch. 1. Aufl. I, 2, 804.) u. Diltthey (Art. „Marcion“ in Herzog's Realencyklopädie IX, 39.) mit gutem Grunde bemerkt. Für unsere Untersuchung ist diese kritische Unterscheidung irrelevant, wir haben es nur mit gnostischen Abendmahlsanschauungen überhaupt zu thun und für diese giebt die Stelle einen wichtigen Aufschluß. Auch in ihr erscheint ein drittes Princip, das dem vom gerechten Demiurgen gebildeten leiblich-seelischen Menschen vom guten und vollkommenen Gott schon in der Schöpfung eingepflanzt wurde, durch welches er Geist von Gottes Geist geworden ist und in dessen Besitz er erst zur *τελειότης* gelangt, also der seinem Begriffe vollkommen entsprechende Mensch wird. Dieß Princip kann nur das *σπέρμα πνευματικόν* der Valentinianischen Gnosis sein. Seine Befreiung aus den Banden der Materie und von der Herrschaft des Demiurgen ist der Zweck der Erlösung, um deren willen Christus als die vollkommene Offenbarung des vollkommenen, aber unsichtbaren guten Gottes mit dem bloßen Scheine der Menschheit in die Welt kommt. Eben darum kann es auch durch die Sünde nicht, wie Neander a. a. O. will, verloren gegangen, sondern nur in einen Zustand der Unfreiheit und Gebundenheit gerathen sein. Zu seiner Belebung dient die Eucharistie und darum kommt, wie Marcus sagt, in dieser der Geist. Die Worte *ἐν τῇ εὐχαριστίᾳ ἔρχεται* besagen keineswegs, wie Grabe, Pfaff (a. a. O.) und zu der Stelle selbst Wettstein (bei de la Rue) annahmen, der heilige Geist komme auf die Elemente selbst herab, sondern (auch Thiersch macht a. a. O. S. 71. darauf aufmerksam, daß nicht der Accusativ stehe) er komme in der Eucharistie, offenbar zu den Seelen, um das in ihnen schlummernde und verkümmerte geistige Leben zu wecken und zu kräftigen; denn um geistige Belebung und Kräftigung, nicht um bloße Erkenntniß, wie den übrigen Gnostikern, wird es dem Marcioniten nach der vorwiegend sittlichen Tendenz seiner Anschauung zu thun sein.

Diese gnostischen Abendmahlsvorstellungen beweisen, wie nahe trotz der wesentlichen Verschiedenheit der Grundbegriffe die Ansichten der Katholiken und Gnostiker sich berührt haben. Ohne Anregung und Einfluß auf die Gestaltung der Kirchenlehre sind diese häretischen

Meinungen nicht geblieben; manche Elemente derselben sind geradezu von den Kirchenlehrern aufgenommen worden und haben als Ferment dazu gedient, der Fortentwicklung des Dogma ihre Richtung zu geben. Schon Baur hat in der Satisfactionstheorie einen Hauptbegriff des Marcionitischen Systems bei Irenäus V, 1. wiederzufinden geglaubt (christliche Gnosis, S. 274 folg. Anm. 63.), obschon die gnostische Quelle, als dem fünften Jahrhundert angehörig, bei der Beurtheilung des Irenäus doch wahrlich nicht in Betracht kommen kann. Dagegen findet sich wirklich die Vorstellung von einem dem Tode in der Hingabe Christi gespielten Betruge (*δόλω δὲ ὁ θάνατος κατεστρατηγήθη*) in den Excerptis ex Theodoto c. 61. und ist dann theils in der Form, daß dem Tode das *ἀντίψυχον* oder *λύτρον* gegeben worden sei, von Athanasius (de incarn. Verbi c. 7—9.), theils zu der bestimmten Ansicht von der Ueberlistung des Teufels in Christi Erlösungstode von Irenäus (V, 1, 1.), Origenes (in Matth. tom. 16, 8.), Basilius (Hom. in Ps. 48.), Gregor von Nyssa (Or. catech. c. 22 — 28.) u. A. fortgebildet worden; obgleich diese letztere Ansicht schon frühzeitig bekämpft wurde (Gregor. Naz. orat. XLII. T. I. p. 691.), so erhielten sich doch ihre Nachklänge im Mittelalter (Sancti Bernhardi epist. ad Innocent. II. de errorib. Abaelardi c. 5.) und bis in die Reformationszeit (Köstlin, Luther's Theologie II. S. 421 folg.). Ferner hat Irenäus III, 19, 3. die Möglichkeit der Versuchung, des Leidens und des Todes für die Person Christi damit motivirt, daß der Logos in der Menschheit geruht habe, die Möglichkeit des siegenden Duldens, der Auferstehung und Himmelfahrt aber so erklärt, daß der Logos wieder mit dem Menschen in thätige Gemeinschaft getreten sei — eine Auffassung, die später Melancthon zuerst wieder in die lutherische Theologie eingeführt (vergl. Ubiquität a. a. O. XVI, 583.) und Chemnitz als bleibendes Moment ihr gesichert hat (ebendasselbst 594.). In der erwähnten Stelle der Excerpte findet sich dieselbe Vorstellung in folgender Form: „Er starb, weil der auf ihn im Jordan herabgekommene Geist „(der Soter)“ von ihm wich, nicht als hätte er sich von ihm ganz getrennt, sondern er zog sich zurück, damit der Tod wirksam werde. Denn wie hätte der Leib, so lange das Leben in ihm gegenwärtig blieb, sterben sollen? . . . Nachdem der Leib gestorben war und der Tod ihn bewältigt hatte, sandte der Erlöser wieder den hervorbrechenden Strahl der Kraft und trieb den Tod zurück“¹⁾. Die Anthropologie des Irenäus mit dem Grundgedanken,

¹⁾ Ἀπέθανε δὲ ἀποστάντος τοῦ καταβάντος ἐπ' αὐτὸν ἐπὶ τῷ Ἰορδάνῃ πνεύ-

daß der Mensch erst durch die Einigung des göttlichen Geistes mit dem beseelten Leibe vollendet werde, hat in den Aeußerungen des Marcioniten Marcus ihre unverkennbare Parallele; ebenso weist die Ansicht des Ersteren, daß die Seele zwischen dem unirenden und formirenden Geiste und dem Fleische gleichsam als indifferentes Princip in der Mitte stehe (V, 9, 1.), deutlich auf die verwandten Valentinischen Vorstellungen zurück; selbst die Functionen, die von ihm dem Geiste dabei beigelegt werden, das unire, formare, figurare (*μορφοῦν*), sind die gleichen, die uns bei den Gnostikern begegneten; aber während diese nach ihrer spiritualistischen Richtung als Object der formirenden Thätigkeit der himmlischen Kraft die in den Seelen zerstreuten *σπέρματα τοῦ πνεύματος* fassen, ist es dem Irenäus vor Allem das Fleisch, das dadurch der Vergänglichkeit enthoben und der Unverweslichkeit theilhaftig werden soll.

Auch in der Abendmahlslehre treten uns ähnliche Bezüge entgegen. Wie bei Irenäus zuerst der Geist in der Eucharistie wirksam auftritt, so kommt er auch nach dem Marcioniten in dieser Handlung: dort zum Zwecke der *κοινωνία καὶ ἑνώσις σαρκὸς καὶ πνεύματος*, hier ohne Zweifel zur Gemeinschaft mit den Seelen, um das schlummernde Geistesleben zu wecken, das ersterbende zu beleben. Umgekehrt ist die Vorstellung von dem Herabkommen der höheren Kraft zu den Elementen, welche die spätere Kirchenlehre und Kirchenpraxis in ihrer Lehre von der Wirkung der *ἐπίκλησις* ausgebildet hat, in den Excerpten deutlich ausgesprochen, mit der näheren Bestimmung, daß dadurch die Elemente dynamisch verändert würden, indem sie eine heiligende Kraft aufnehmen; ja, diese Häretiker haben sich bereits die Wirkung so gedacht, daß die Elemente vom Leibe, die Kraft von der Seele aufgenommen werde. Obgleich darin ein leicht zu entdeckender Widerspruch liegt, da der letzte Gedanke nur eine Simultaneität der Wirkungen, nicht aber eine Einigung von Stoff und Kraft voraussetzt, so ging doch diese Anschauung für die Kirche nicht verloren, sie wird mit allen sie constituirenden Elementen uns vom vierten Jahrhundert an in der griechischen Kirche vielfach wieder be-

ματος, οὐκ ἰδίᾳ γενομένον, ἀλλὰ συσταλέντος, ἵνα καὶ ἐνεργήσῃ ὁ θάνατος. . . . ἀποθανόντος . . . τοῦ σώματος καὶ κρατήσατος αὐτὸν τοῦ θανάτου, ἀναστειλάς τὴν ἐπελθοῦσαν ἀκτὶνα τῆς δυνάμεως ὁ Σωτὴρ ἀπέλεσε (lego cum Sylburgio ἤπελεσε, submovit) μὲν τὸν θάνατον. Daß Irenäus die den Excerpten zu Grunde liegenden Schriften gekannt hat, ersieht man aus der Stelle I, 4, 5., die sich fast wörtlich in den Excerpten c. 46. wiederfindet.

gegenen und uns die Einflüsse der Gnosis auf die Ausbildung des kirchlichen Lehrbegriffs auch in ihrer Nachhaltigkeit zeigen.

Damit ist der erste Kreislauf der griechischen Abendmahlslehre vollendet; drei Standpunkte haben sich in ihr geschieden, der symbolische, der der Transformation und der, welcher die dynamische Veränderung der Stoffe behauptet; aber während nur der letztere im Wesentlichen die Form erreicht hat, in der er uns später noch öfter begegnen wird ¹⁾, erscheinen die beiden ersten nur in elementarer, unfertiger Gestalt; wie auch sie zur dialektischen Durchbildung fortstrebten, wird die Fortsetzung dieser Untersuchung darlegen.

¹⁾ Der Verfasser darf gegen diese Auffassung vielleicht folgenden Widerspruch erwarten. Auch Origenes hat, obgleich ihm die Elemente nur das symbolische Darstellungsmittel der von ihnen unabhängig wirkenden pneumatischen Kraft waren, sich nichtsdestoweniger bisweilen so ausgedrückt, als ob er diese Kraft in Folge der Consecration den Stoffen immanent denke. So können auch die Excerpte in dem auf dynamische Veränderung der Stoffe hindeutenden Aussprüche Cap. 82. gar wohl nur die Coefficienten von Stoff und Kraft im Sacrament gemeint haben, ohne eine innere Verbindung und Durchdringung beider behaupten zu wollen. Die Wahl des incorrecten Ausdrucks mag durch die liturgische Form der Epiklese bestimmt worden sein, in welcher Gott angerufen wurde, seinen Weishegen auf die Elemente selbst zu legen. Diese Annahme findet eine Stütze theils in der Stellung, welche in den gnostischen Systemen die Materie zu dem Geiste einnimmt, theils in der weiteren Thatsache, daß die Valentinianer die eigentliche Sacramentswirkung auf die Seele, nicht auf den Leib beziehen. Das Alles ist ohne Weiteres zuzugeben. Allein während wir bei Origenes aus sehr bestimmten Aussprüchen auf seine eigentliche Ansicht vom Wesen und der Wirkksamkeit des Sacramentes schließen und uns darnach die scheinbar widersprechenden Stellen zurechtlegen dürfen, sehen wir uns bei den Excerpten nur auf wenige Aeußerungen angewiesen; um daher nicht den Vorwurf der Willkür zu verdienen, glaubte ich bei der Interpretation derselben nicht vom Wortlaute abweichen zu sollen. Sodann aber werden — und dieß scheint mir das Wichtigere, worauf es ankommt — auch Solche, die meiner Auffassung nicht zustimmen, mir doch darin Recht geben, daß in der Stelle der Excerpte zum ersten Male gerade die Formel austritt, in welcher später der dynamische Grundtypus der griechischen Abendmahlslehre seinen Ausdruck fand.

Corpus doctrinae hohenloicum.

Seine Geschichte und sein Inhalt.

Zugleich ein Beitrag zur Geschichte der Ubiquitätslehre.

Von

Stadtpfarrer **Fischer** in Dehringen.

Der vollständige Titel unseres symbolischen Buches ist: „Gründlicher Bericht aus göttlicher heiliger Schrift von den fürnehmsten Articulen christlicher Lehr. Wie solche von den Pfarrherrn und Predigern in rebus et phrasibus der Gemein Gottes zum verständlichsten und nützlichsten fürgetragen und erkläret werden sollen. Auf gnädigen Befehl und Verordnung des Hoch- und Wolgebornen Herrn, Herrn Wolffgangen, Grafen von Hohenloe u. s. w. und Herren zu Langenburg u. s. w. mit allem Fleiß kürzlich zusammengezogen und in Truck gegeben. Frankfurt a. M. 4. 1605.“ Eine Darstellung der Geschichte dieser Bekenntnisschrift, welche in einem Theil der ehemaligen Grafschaft Hohenlohe symbolisches Ansehen erlangte, kann darum einiges Interesse in Anspruch nehmen, weil ihre Existenz und die Thatsache, daß auch dieser Theil des Reichs eine Zeit lang wenigstens sein eigenes Symbol hatte, übersehen zu sein scheint. Sie ist von Matthes z. B. in seiner comparativen Symbolik ¹⁾, die allerdings sich selbst nicht für vollständig ausgiebt, übergegangen. Auch dürfte ein gedrucktes Exemplar kaum mehr vorhanden sein ²⁾. Dem Verfasser war die im hiesigen Archiv aufbewahrte Urschrift zugänglich, während die Actenstücke, welche die der Abfassung des „gründlichen Berichts“ vorangegangenen Dinge betreffen, im

¹⁾ S. 114.

²⁾ Es existirt eine 1754 zu Göttingen von Christoph Friedrich Meiser geschriebene Dissertation de corpore doctrinae in idea hohenloico. Bibel IV. Seite 272. Sie konnte nicht zu Handen gebracht werden. In manchen hohenlohe'schen Gemeinden soll das symbolische Buch in Predigten erklärt worden sein.

fürstlichen Archiv zu Langenburg aufgefunden wurden. Jenes Unbeachtetbleiben, obgleich Wibel in der hohenlohe'schen Kirchen- und Reformationsgeschichte (1752. Theil 1. Cap. 6.) den Gegenstand, jedoch auch nur lückenhaft, erörtert, muß wohl aus der Ungewöhnlichkeit des Titelanfangs neben der Kleinheit des Verbreitungsbezirks erklärt werden.

In den Verhandlungen mit den Geistlichen wird das Buch geradezu hohenlohe'sche Confession und von denselben bei ihrer Unterzeichnung öfters corpus doctrinae hohenloicum genannt, was freilich, da die Symbole, welche diesen Namen zu tragen pflegen, Zusammenstellungen verschiedener Confessionen sind, eine etwas kühne Bezeichnung ist.

Nachdem schon um 1546 eine Gottesdienstordnung für Dehringen unter dem Titel: „Verzeichnuß, wie es in der Stifft Kirchen mit Singen und Lesen soll gehalten werden“, emanirt war, folgte durch Graf Ludwig Casimir 1553 eine Kirchenordnung für die ganze Grafschaft¹⁾. Sie wurde 1577 erweitert, gedruckt, und verpflichtete die Geistlichkeit neben den älteren Symbolen auf die Augsburger Confession, die Apologie und Repetition, wie sie dem Concilio zu Trient übergeben werden sollen, auf die Schmalkalder Artikel, die Lutherischen Katechismen und die Melancthonischen Voci²⁾. Gleichzeitig erging von Seiten des freisusschreibenden Fürsten, Markgrafen Georg Friedrich zu Brandenburg-Ansbach, das Ansinnen an die Grafen von Hohenlohe, die Concordienformel anzunehmen und unterzeichnen zu lassen. Einige Kirchendiener äußerten Bedenken. Gleichwohl erfolgte 1579 die Unterzeichnung der hohenlohe'schen Theologen, das Bergische Buch galt fortan als symbolisches Buch in der Grafschaft und wurde in einer neuen Auflage der Kirchenordnung 1688 für ein solches förmlich erklärt. Nach einer Bemerkung Wibel's hielt es Graf Philipp Ernst, Stifter der Langenburger Linie, geboren 1584, ge-

¹⁾ Beauftragt, sie zu stellen, waren neben dem Generalsuperintendenten Meder, der in Dehringen seinen Wohnsitz hatte, Gallus Hartmann, Pastor zu Neuenstein, Matthäus Lilienfein, Stadtpfarrer zu Dehringen, Anton Apin und Caspar Zinn, Diaconi allda. Wibel IV. Seite 261., vgl. I. Seite 602.

²⁾ Wibel hält es für nicht unwahrscheinlich, daß schon dabei der Tübinger Kanzler Dr. Jacob Andrea mitthätig gewesen (I. S. 370.). Allein damals war Andrea Stadtpfarrer und Superintendent zu Göttingen und wurde erst 1562 an die Universität berufen. Graf Wolfgang lernte ihn 1561 zu Paris kennen. (Geschriebener Lebenslauf des Grafen.)

starben 1628, pro tessera verae religionis¹⁾. Um so begieriger müssen wir sein, zu erfahren, was dessen Vater, den Grafen Wolfgang, geboren 1546, gestorben 1610, welcher erst zu Langenburg, dann nach einer Landestheilung und größeren Bauten zu Weikersheim residirte, zu Aufstellung eines besonderen Symbols bewog.

Der Graf war von seinen Eltern schon 1558, also in seinem zwölften Jahre, mit einem Hofmeister auf die Universität Tübingen gesendet worden, hatte später Reisen gemacht, in Frankreich Ketzerverbrennungen mitangesehen, die Standhaftigkeit solcher Märtyrer bewundert und gegen das Papstthum entschiedenen Widerwillen gefaßt²⁾, war über England und Niederland nach Hause zurückgekehrt, eine Zeit lang am Hof Kaiser Maximilian's II. und 1566 bei einem Türkenfeldzug in Ungarn gewesen. Ein Jahr darauf mit Magdalene Gräfin von Nassau vermählt, succedirte er 1568 seinem Vater Ludwig Casimir.

Der ältere Bruder unseres Wolfgang, Graf Albrecht, ist der bekannte Hohenlohe, welcher in Folge einer im Turnier zu Stuttgart erhaltenen Verwundung das Leben verlor und zu Stuttgart beigesetzt ist³⁾. Auf die Erhaltung und Vergrößerung der Besitzungen seines Hauses, auf die Sicherstellung seiner Rechte und Gerechtigkeiten sorgfältig bedacht und als einer der tüchtigsten Regenten seines Stammes um seiner bedeutenden gesetzgeberischen Thätigkeit willen anerkannt, stand Graf Wolfgang zu seinen Unterthanen in einem patriarchalischen Verhältniß, dessen Innigkeit daraus hervorgeht, daß er einst bei eingetretenem Mißwachs die Zusicherung gab: „Seid getrost, liebe Leute, ich will euch nichtsdestoweniger noch mit Frucht aushelfen. So lang' ich hab', sollt ihr auch haben“⁴⁾. Dem Geiste seiner Zeit

¹⁾ Vgl. Wibel I. S. 601.

²⁾ „So meistens daher kommen, weil er gar nichts leiden wollen, was nur noch ein wenig gepapenzet.“ Actenfasc. Nr. 17.

³⁾ Vgl. Strauß, Frischlin's Leben, S. 88 ff.

⁴⁾ Lebenslauf des Grafen. — Lorenz Schöll meldet in seiner Historie des Hauses Hohenlohe (ungedruckt) von Graf Wolfgang, daß er für sein Haus vom Kaiser Rudolph II. den Titel „Wohlgeboren“ gegen den früheren „Edler“ erworben, nachdem er 1568 bis 1586 mit zwei Brüdern gemeinschaftlich regiert, die Grafschaft Neuenstein'scher Linie in drei Theile getheilt, für sich durchs Loos den Weikersheimischen Antheil erhalten und zu Weikersheim seine Hofhaltung

gemäß lag dem Grafen Kirche und Schule ganz besonders am Herzen. Nicht nur daß von ihm fähige Jünglinge aus unermöglichen Familien mit Stipendien bedacht, anderen ausreichende Mittel, sich zu ehrlichen Handwerkern auszubilden, dargeboten wurden, sondern, so heißt es in dem Lebenslauf des Grafen, „es haben Ihre Gnaden jederzeit große Freud getragen zu guten Schulen, auch mögliches Fleißes sich dahin bemühet, daß die Schulen mit qualificirten Personen ersetzt werden möchten, die ihren beschriebenen Schul- und Gesangsordnungen gemäß sich fleißig und getreu erzeiget in Lehr und Unterweisung der Kinder, auch dazu nicht geringen Unkosten conferirt.“ Nicht ohne Interesse ließt sich gerade in jetziger Zeit, was die evangelischen Geistlichen seines Stammstheils in einer auf seine Veranlassung am 2. Juli 1595 stattgehabten Versammlung beschließen: „Es ist auch Ihrer Gnaden Befehl, daß jeder Pastor auf den Schulmeister und Schul seines Orts gute Inspection haben wölle, welchen Befehl wir gehorsamlich zu vollziehen, mögliches Fleißes gedenken und ob Ihrer Gnaden Schulordnung, wie solche uns jeder Zeit wird befohlen, getreulich zu halten“ ¹⁾. Der Graf verbot seinen Geistlichen, den Beichtpfennig anzunehmen, schärfte ihnen die gewissenhafte Führung der Standesbücher ein, erließ Verordnungen, die gemischten Ehen betreffend, gründete als Senior des Gesamthauses Hohenlohe ein Consistorium zu Dehringen mit einer bestimmten Consistorialordnung und ließ es sich viel kosten, Vocal- und Instrumentalkirchenmusik zu Weikersheim einzurichten. Selbst ein eifriger Vetter und Kirchgänger ²⁾ wohnte der Graf gerne den Anstellungsprüfungen der Theologen an, pflegte über Tafel und in seinem Gemach mit besonderer Vorliebe theologische Colloquien zu veranstalten und stellte dabei seinen Mann in einem Maß, „daß wohl mancher gelehrter Theologus sich dessen müssen verwundern“. Fand sich in seiner Umgebung ein in religiösen Dingen anders Denkender, ohne jedoch die lutherische Lehre zu lästern oder Proselyten machen zu wollen, so hat ihn Wolfgang „mit keinen Un-

genommen, verschiedene Güter neu erworben, seine zwei Brüder überlebt und die ganze Grafschaft Neuenstein'scher Linie wieder zusammengebracht hat (S. 157. bis 186.).

¹⁾ Actenfasc. Nr. 4. 1.

²⁾ Vierstimmig componirte Kirchenstücke, auf Befehl Wolfgang's zusammenge-
gedruckt, kamen in Gebrauch und der Graf betheiligte sich beim Kirchengesang
„mit fröhlichem Geiste“, so angelegentlich, daß „die ganze Gemein noch ein
mehres angezündet worden“. (Lebenslauf.)

gnaden angesehen, dann Sie [der Graf] den Zwang in Gewissens- und Religionsfachen für ein groß Uebel jederzeit geachtet, beneben aber nicht geseiret, auch Andre angetrieben, mit solchen Personen von Religionspunkten bescheidenlich zu conferiren“ ¹⁾. Uebrigens machen Ansichten und Verordnungen die Stellung Wolfgang's zum strengen Lutherthum etwas zweifelhaft. Nicht gemeint zwar, der Calvinischen Lehre zu „favorisiren“, welche ihm vielmehr in den entscheidenden Punkten der heiligen Schrift zuwider dünkte, versicherte er, so rüedes, unerschrockenes Gemüths zu sein, daß, wenn ihm die Calvinische Lehr- richtung die bessere und gesunde zu sein geschienen, er sich längst nicht gescheut haben würde, den Anfang der Aenderung in seinen Kirchen vornehmen zu lassen. Da ihm aber viel daran gelegen, daß nicht die Lehre nur, sondern auch die Cultusformen von den Papisten merklich und augenscheinlich unterschieden seien, und er sich als ordentlicher Landesobrigkeit das Reformationsrecht vindicirte, so zeigte er sich zwar nicht gewillt, den Predigern im lutherischen Bekenntniß Eingriffe zu thun, wich aber auch nicht von der Gewalt, den Cultus zu regeln. Seine Geistlichen gehorchten ungern und thaten Gegenvorstellung, aber sie gehorchten doch ²⁾, als der Graf ihnen das Ansinnen stellte, verschiedene in seinen Augen päpstelnde Cultusfachen abzustellen. Dahin gehörten die Beseitigung der Bilder („Gözen“) aus den Kirchen, die Abschaffung des Gebrauchs der Chorhemden, der Elevation oder Mon- stration von Patene und Kelch, der Wiederholung der Einsetzungsworte bei Reichung des Abendmahles in defectu panis et vini, ebenso des Unterhaltens von Tüchern dabei, die Entfernung der Taufsteine, die Unterlassung des Läutens der Schiedungsglocke am Freitag, sowie des Glockenläutens bei Gewittern, der Gebrauch der Lobwasser'schen Psalmen beim Gottesdienst. Andere Gegenstände, z. B. daß die Predigten nicht über $\frac{3}{4}$ Stunden ausgedehnt werden sollen, sind nicht gerade confessionell oder beziehen sich, wie das Halten des heiligen Abend- mahles je alle 14 Tage, auf die Uniformität der Cultushandlungen.

¹⁾ Aus dem Lebenslauf.

²⁾ „Sedoch haben wir in unsern Herzen und Gewissen auch nicht genugsame Ursachen finden können, Ihro Gnaden um solcher Ceremonien willen uns beharrlich zu widersetzen oder derenthalben unsern Kirchendienst zu resigniren und zu verlassen, sondern müssen (großem Unrath zusitzukommen) der Obrigkeit Gewalt lassen fortgehen und wir nichts desto weniger, dieweil Ihro Gnaden die Lehr anlangend uns gnädig gewogen, jeder in seiner Kirch still sitzen und seines Berufs getreulich abwarten.“ Actenfasc. Nr. 4. 1.

Man sieht, daß, wenn nicht dem Namen, doch der Sache nach die Tendenz vorhanden war, den Gottesdienst in der Grafschaft calvinischer Nüchternheit zu nähern. Die Bilder scheinen wirklich beseitigt und in besondere Verwahrung gebracht worden zu sein. Es entstanden Reclamationen von Seiten der Gemeinden, besonders der Frauen, die sich beklagten, „man habe ihnen ihre Götter, denen sie lebendig und todt geopfert und ihnen viel Guts gethan hätten, aus den Kirchen gethan; sie wollten deswegen nicht mehr darein kommen, denn was wollten sie nun da thun, weil diese nicht mehr da wären?“ Der Graf wunderte sich, daß, nachdem doch das klare Wort eine lange Zeit gepredigt worden, noch Leute da wären, die an diesen Aergernissen hingen, und beharrte um so energischer ¹⁾. Die anderen Gegenstände betreffend, behauptet übrigens Wibel ²⁾, was bei der Getheiltheit der Grafschaft in mehrere Linien große Wahrscheinlichkeit hat, es sei nichts geändert, sondern Alles im vorigen Stand und bei der Obfervanz belassen worden.

Seit 1582 hatte der Graf einen gelehrten Hofprediger, der ihm vom württembergischen Hof empfohlen worden, M. Johannes Assum. Dieser war 1552 zu Nürtingen geboren ³⁾, Sohn eines Zimmermanns, hatte die gewöhnliche Laufbahn der Theologen in den Klöstern Murrhard und Herrenalb durchlaufen, 1571 die Universität Tübingen bezogen ⁴⁾, war nachher Klosterpräceptor in Adelberg, Pfarrer bei Sct. Leonhard in Stuttgart, zuletzt Stadtpfarrer in Großbottwar gewesen. Andreas Osiander rühmt ihn als *theologus sua aetate non exiguae auctoritatis, cujus zelus, pietas, prudentia, eruditio et veritatis contra adversarios defendendae studium jam dudum omnibus innotuerat* ⁵⁾. Bei der vorherrschenden Richtung des Grafen

¹⁾ Lorenz Schöll, Supplement zu seiner Historie.

²⁾ I. S. 615 f.

³⁾ Herzog Ulrich's von Württemberg Gemahlin, Sabine, lobesam, war seine Laupathin. Wibel IV. S. 291.

⁴⁾ Bei seiner Magisterpromotion soll Kanzler Andreä ihn gefragt haben, wer sein Vater wäre. Als Assum der Wahrheit gemäß antwortete, versetzte der Kanzler: „Wohlan, mein lieber M. Assum, Ihr habt Euch dessen nicht zu schämen. Des Herrn Christi Vater nach dem Fleisch war auch ein Zimmermann. Es werden Euch soviel harte und frumme Hölzer zum Arbeiten vorkommen, daß Ihr mit geistlichen Beilein, Sägen und Keiteln werdet zu schiden und zu schaffen haben.“ Wibel I. S. 409. nach einer älteren Quelle.

⁵⁾ Wibel IV. S. 208.

Wolfgang auf das Kirchliche mußte es leicht zu Conflicten mit dem eifrigen Lutheraner kommen. In einer am dreißigzwanzigsten Trinitatissonntage 1583 gehaltenen Predigt brachte Assum die Ubiquitätslehre auf die Kanzel und führte am Schlusse eine „sondere Disputation“ ein, wie sie der anwesende Graf bisher von keinem Kirchendiener gehört haben, auch auf der Kanzel von Keinem, wer er immer sei, dulden wollte. Der Verweis machte böses Blut, in der Hitze der Disputation vertweigerte der Hofprediger im Beisein des Pfarrers Gallus Hartmann von Neuenstein seinem Herrn das heilige Abendmahl, worauf es sich dieser von einem anderen Geistlichen, der kein Bedenken trug, reichen ließ und sofort nach Stuttgart reiste, um sich mit dem württembergischen Kanzler Andread zu besprechen. Es geschah in Gegenwart des Schenken Hans von Limburg und die Rechtgläubigkeit des Grafen mag dem Kanzler etwas verdächtig geworden sein, da jener ihm die Schrift eines Niederländers, Jodocus Harchius, vorlegte, die angeblich zwei Leiber Christi dichtet. Im nächsten Spätjahr entbrannte der Streit heftiger. Der achtzehnte Trinitatissonntag brachte die Perikope Matth. 22, 34—46., wo Jesus die Pharisäer fragt: „Was dünket euch um Christo, weß Sohn ist er?“ Da konnte ein eifriger Orthodoxer nicht umhin, das damalige Steckenpferd, so wenig auch die Kanzel ein passender Tummelplatz für dasselbe scheinen mag, zu reiten. Pflichtschuldigt zeigte Tags zuvor Assum dem Grafen an, daß er morgen de persona Christi predigen wolle, und lud ihn ein, Zuhörer zu sein. Der Graf, der bei dem vorjährigen Anlaß schon verboten hatte, jemals wieder die Ubiquitätslehre auf die Kanzel zu bringen, verlangte, daß ihm entweder das Predigtconcept vorgelegt oder daß ein benachbarter Geistlicher für diesen Sonntag berufen, und verbat sich, daß Privatcolloquien mit ihm an die Deffentlichkeit gezogen würden. Der Hofprediger zog es vor, noch in der Sonntagsfrühe einen Nachbar zu berufen, da er selbst es nicht übers Herz bringen könne, nur in genere de persona Christi zu predigen, „als ob er selbst noch der Sachen ungewiß, und zweifelhaftig zwischen Himmel und Erde herumzulabiren“ oder in Gegenwart von Leuten, die seine Ansicht kennen, etwas, das ihm auf dem Gewissen liege, zurückzuhalten. Folgenden Tages bat er den Grafen um Gottes willen, ihn mit fernerm Anliegen zu verschonen. Allein dieser glaubte jetzt eben wieder ein Verlangen nach dem heiligen Abendmahle zu verspüren, fand es ungeeignet, sich dasselbe wiederholt von einem anderen Geistlichen reichen zu lassen, und fragte den Hofprediger, was

er gesonnen sei. Dieser meinte: darüber, daß der Graf ihm wehre, die Allenthalbenheit Christi nach seiner Menschheit zu predigen, könne er unmöglich Absolution sprechen und Abendmahl spenden; er sei der Uebereinstimmung mit der Concordienformel und mit der hohenloheschen Kirchenordnung sich bewußt; vielmehr befinde sich der Graf im Widerspruch mit dieser, und daß sein gnädigster Herr davon nicht weichen wolle, sei ihm ein Herzeleid. „Ich sollte aber“, schreibt er, „Euer Gnaden in Unterthänigkeit nicht bergen, daß ich, dieweil Euer Gnaden sich dahin erklären, die Zeit Ihres Lebens von Ihrer Meinung nicht abzustehen, in keinem Weg umgehen kann, mich auch unterthänig zu erklären dieser Gestalt, daß ich wie vor also nach dieser Zeit ohne unüberwindliche Beschwerde meines Gewissens Euer Gnaden hierüber nach Gottes Wort und Befehl, auch wegen meines tragenden heiligen Predigtamts, zu absolviren und das heilige Abendmahl zu reichen nicht weiß. Ich schreibe, rede und thue dieß, wie ich mich hierüber für dem Angesicht Gottes bezeugt haben will, nicht aus gefaßtem Neid, Trug, Halsstarrigkeit, Fürwitz oder Verachtung Euer Gnaden, sondern dieweil es ein Gewissens- und Gottesfach mit unvermeidlicher hoher Nothdurft, wie ich es auch dermaleinst anders nicht für dem Richterstuhl Christi mit unerschrockenem Herzen zu verantworten getraue.“ Natürlich hielt sich der Graf wegen der Abendmahlsverweigerung nun auch seinerseits im Gewissen für beschwert. Wolle Assum alle Fragen und Gegenfragen bei Seite lassen und sich nur der Ausdrücke auf der Kanzel bedienen, daß Christus, Gott und Mensch, ungetrennt und ungemengt allgegenwärtig, durch seine Gottheit in der Menschheit Alles regiert, daß im Abendmahl Brod und Wein nicht bloße Zeichen, sondern der wahrhaftige Leib und Blut Christi genossen werden, — wolle Assum zu Vermeidung von allerlei Aergerniß und fernerer Weiterung seinen Modus von der Gegenwart der Menschheit Christi im Abendmahl für sich behalten und die Kanzel damit unbelästigt lassen, bis einst der allmächtige Gott denen, so da fehlen, die Augen öffne: so wollte der Graf zufrieden sein, hielt aber einen Kirchendiener für um so weniger berechtigt, was nicht sein ist, Jemanden zu versagen, als Christus bei der Einsetzung das Abendmahl selbst dem Judas nicht verweigert und Paulus 1 Kor. 11: nicht befohlen, es den unordentlich damit umgehenden Korinthern abzuschlagen, sondern sie ermahnt habe, auf bessere Weise zusammenzukommen. Den Modus nun zwar der Gegenwart Christi in und außer dem Abendmahle wollte der eifrige Hosprediger zu ergrübeln

sich nicht unterstehen. Wenn des Communicanten Unwürdigkeit dem Prediger verborgen, so treffe jenen allein, wenn sie ihm aber bekannt, so treffe beide Verantwortung, denn es stehe geschrieben: Ihr sollt das Heiligthum nicht den Hunden geben (Matth. 7, 6.). Den Judas betreffend, meint Assum, so hat Christus, obwohl ihm als Gottmenschen das verrätherische Vorhaben unbekannt war, als ein Lehrer und Prediger gehandelt und ihn, da das Vorhaben noch nicht ausgebrochen, nach dem Grundsatz: *de occultis non judicat ecclesia*, nicht excommunicirt. Des Grafen *argumentum ex silentio* bei der corinthischen Gemeinde glaubt der Gegner eher für sich ausnützen und schließen zu dürfen: wären die von Paulus Getadelten in ihren Sünden beharrt und hätte ihnen der Apostel dennoch Ablass und Abendmahl gegeben, so würde er sie in ihrer Sünde bestärkt haben.

Bewegten Gemüths, wie er war, wendete sich Graf Wolfgang jetzt zunächst an theologische Notabeln des eigenen Landes. Weder sollte erklären, wie er es mit der fatalen Periscope zu halten pflege und was seine eigene Lehre über den streitigen Punkt seither gewesen. Er antwortete: die Absicht Christi bei Belehrung der Pharisäer sei in seinen Augen die Hauptsache und er möge keine unnützen subtilitates und opiniones auf die Kanzel bringen. Die Landesgeistlichkeit habe zwar die Concordienformel unterschrieben, aber er wolle mit Niemand, der unter dem Schein derselben lehre und was in dieser nicht klaren Grund habe und dem Worte Gottes nicht zuwiderlaufe, bestreite, zu thun haben. In einer selbstverfaßten Confession setzte der Graf seine Ansichten über das heilige Abendmahl und über die Allgegenwart Christi auseinander. Weder und die Pfarrer Zinn, Hartmann und Krämer in Dehringen, Neuenstein und Kupferzell fanden seine Aeußerungen von der Substanz des heiligen Abendmahles, sofern er das vom Kirchendiener Ausgetheilte und das von Christus Verheißene und Gegebene zu trennen und eine bloße *manducatio spiritualis* anzunehmen schien, etwas calvinisirend. Sie bewiesen mit der bekannten lutherischen Exegese bei jenem Punkt die Identität von beidem, bei diesem die *manducatio oralis* nicht ohne wissenschaftliche Gewandtheit, beruhigten sich aber dabei, daß der Graf nur die Kraft des priesterlichen Consecrationsactes leugnen wollte und daß er auch die Ungläubigen Leib und Blut Christi genießen ließ. Es fiel ihnen auf, daß der Graf mit keinem Worte von einem specifisch sacramentalen Genuß Christi rede, sondern in einer Weise, mit der die Calvinisten gar wohl zufrieden sein können. Diesem entgegen wird

das lutherische Moment des mündlichen Genusses auch unter Beziehung der Lehre von der Auferstehung des Leibes zu erweisen gesucht und der Graf hinsichtlich seiner Schriftauslegung in manchen Stellen eines Besseren belehrt. Die Hauptdifferenz zwischen dem Grafen und dem Hofprediger lag aber in der Ubiquitätslehre und die hohenlohe'schen Geistlichen stimmen jenem darin bei, daß in ihr der Grund für die sacramentale Gegenwart Christi nicht zu suchen sei, sondern in den Worten Christi und ihrer Kraft. Wenn aber diese Männer der Ubiquitätslehre halber sich auf die Concordienformel berufen und gleichwohl über schriftwidrige „Folgererei“ sich beschwerten, wenn sie die Allgegenwart Christi nicht als *coexistentia substantialis* in allen möglichen, auch unvernünftigen Creaturen verstehen wollen, wenn sie sagten, es sei nicht nöthig, daß Christus mit seinem menschlichen Wesen unsichtbarerweise in dieser unteren Welt gegenwärtig sei, sondern der ganze Christus, Gott und Mensch, es sei die Mittheilung göttlicher Eigenschaften nicht in den Naturen geschehen, sondern in der Person, und es könne darum nicht gefolgert werden: weil die Rechte Gottes überall, so müsse auch die Menschheit Christi allenthalben sein, — so ist noch sehr die Frage, ob und wie weit sie mit der Concordienformel und mit dem orthodoxen Lutherthum übereinstimmen. Im Uebrigen dachten sich diese Theologen die Entäußerung Christi mehr als *ζωή* denn als *κένωσις*. Jetzt aber sei Christus „mit seinem Leib und mit seiner ganzen menschlichen Natur räumlich und sichtbar im Himmel und werde da von Engeln und Seligen angeschaut und verehrt, aber nicht solchergestalt, wie die Sacramentirer vorgeben, daß er darin *re et corpore* arrestirt sei und uns seinen Leib im Abendmahl nicht zu essen geben könne, sondern daß er ihm vielmehr zur Rechten Gottes alle Dinge gegenwärtig habe, herrsche und regiere.“ Seiner Kirche auf Erden also sei Christus nicht bloß nach der Gottheit, sondern der ganze Christus nach Art der Rechten Gottes gegenwärtig. Die Verweigerung von Absolution und Abendmahl dem Grafen gegenüber erklärten sie für Mißbrauch der Amtsgewalt.

Affum fand diese ganze Auslassung seiner Collegen „leis“ (= ungesalzen) genug gestellt und weigerte sich, mit ihnen zu conferiren. Er habe nicht zu disputiren, sondern allein sich zu erklären. Graf Wolfgang aber gab ihm sofort auf Sct. Petri nächsten Jahres seine Entlassung. So lange er noch in der Grafschaft sei, sollte er sich „aller disputirlichen und sonderlichen, wider Ihro Gnaden Glauben,

Bekenntniß und Gewissen laufenden Sachen auf der Kanzel und vor dem gemeinen Mann enthalten“. Er gab indessen, diesen letzten Punkt betreffend, nur die Zusage: „— — will ich mich mittler Zeit, wie ich schuldig für Gott, gegen meiner christlichen Obrigkeit und deren Unterthanen, heimlich und öffentlich durch Gottes Gnade unvorgreiflich verhalten.“ Der Graf motivirte seinen Schritt damit: er wolle weder in seinem Gewissen beschwert sein, noch des Predigers Gewissen beschweren. Dieß schrieb er an Kanzler Andrea und Assum trug selbst seine Hiobspost nach Tübingen und Stuttgart zu Herzog Ludwig. Dieser hoffte, der eifrige Prädicant werde sich durch seinen alten Präceptor weisen lassen, und fertigte mit einem Eredenzschreiben des Inhaltes, wie wünschenswerth eine Gleichförmigkeit von Lehre und Bekenntniß in den beiderseitigen Landeskirchen sei, den Kanzler zur Vermittelung nach Langenburg ab, wo Andrea am 4. December 1584 ankam.

Die Confessionen des Grafen waren dem Doctor Jacobus mitgetheilt worden und er begleitete sie mit seinen Bemerkungen. In Langenburg aber gab es nun ein umständliches Colloquium zwischen dem Grafen und dem Kanzler. In der Abendmahlslehre war die lutherische manducatio oralis, sed non capernaitica für den Grafen der Stein des Anstoßes. Eben, damit Niemand dafür halte, sagt er, daß Christus „substantialiter mit Leib und Seel, Haut, Fleisch und Wein“, wie er bei den Jüngern gegessen, sich im Abendmahl zu genießen gebe, habe er zwei unterschiedliche Elemente gebraucht, bekämpfe auch solche fleischliche Meinung Joh. 6. Hätte er sich bei der Einsetzung körperlich den Jüngern zu genießen gegeben, so hätte er wieder aus ihnen kommen müssen, um hernach zu leiden. Dazu bemerkt Andrea eigenhändig: „Das verdammen wir einhellig, das ist nichts, es lehrt auch Niemand, wird aber den Unseren von den Calvinianern zugelegt. Es ist kein fleischlich Gegenwart noch Anspendung des Leibs Christi, darum sind diese Fragen umsonst.“ — „Wie Gott“, sagte der Graf, „in jedem Element seine eigene Kraft, Nutriment oder geistlich Wesen, wie man es nennen möchte, welches nicht gesehen werden kann, gelegt hat, so giebt uns Christus im Abendmahl seinen Leib und Blut geheimnißweise, was wir mit unserer Vernunft nicht zu ergründen oder zu ersuchen, sondern seine Allmacht wohl zu bedenken haben.“ Dieß gefiel natürlich dem Kanzler. Daß der Genuß geheimnißvoll, dabei soll man bleiben. Christi Wort, nicht unser Essen und Trinken, macht Brod und Wein zum Leib und Blut

Christi. Wenn das geschähe, daß wir das Unvermögen unserer Vernunft bedächten, so würde alles Disputiren aufhören. Die unio freilich zwischen der himmlischen und der irdischen Materie auf einen klaren Ausdruck zu bringen, gelang dem Grafen so wenig als den Theologen. „Summarischer Weise davon zu reden, glauben wir, wann uns der Kirchendiener das gesegnete Brod und Wein giebt, daß uns der Herr Christus selbst durch diese Darreichung des Brodes und Weines vom Kirchendiener (dadurch er mit seinem Wort sein Fleisch und Blut zu geben versprochen hat) wahrhaftig durch seine göttliche Macht und Kraft, doch auf himmlische Weise, wie er es denn seinen Jüngern selbst gegeben hat, gebe sein Fleisch und Blut zu essen und zu trinken und nit bloße Zeichen werden ausgetheilt. Und lasse sich auch nicht selbst da essen, von welchem kein Wort in der Einsetzung oder der heiligen Schrift gefunden wird.“ Bei dieser summarischen Confession, rath nun zwar Andrea, lassen es Seine Gnaden belinden. Doch glaubte er den Grafen warnen zu müssen, in der Auffassung der Einsetzungsworte nicht einseitig bei Marcus stehen zu bleiben, damit er nicht in den Calvinischen Irrthum falle. Die Calvinisten nämlich wollten aus Marcus beweisen, die Jünger hätten nur Brod und Wein genossen und Christus hätte erst nach der Einsetzung gesprochen: Das ist mein Leib u. s. w., er gebe also und zwar nur den Gläubigen für sich selbst seinen Leib und Blut außer dem Brod und Wein. Darin sieht Andrea eine Zerstörung der unio sacramentalis und in der ganzen Argumentation der Calvinisten eine Verführung der Geister durch den Teufel. Der Graf wollte mit solcher Einseitigkeit nichts zu thun haben und kannte jene calvinische Argumentationsweise nicht. Gleichwohl fand der Kanzler die Confession des Grafen zu unbestimmt („auf Schraufen gestellt“) und las den calvinischen Irrthum aus den Worten derselben heraus. Der Graf sagte: „Wann der Kirchendiener uns Brod und Wein reicht, so giebt uns Christus seinen Leib und Blut zu genießen.“ Darin könne man finden, daß der Kirchendiener eben nur Brod und Wein spende, Leib und Blut Christi aber nicht geben könne, also das calvinische cum im Gegensatz gegen das lutherische in, cum et sub; daß sich Christus nur geistlich zu genießen gebe, welches vom sacramentlichen Genuß abge sondert nur die fructio Christi im Glauben überhaupt sei, und wer diesen Glauben nicht habe, werde im Sacrament des Leibes und Blutes Christi nicht theilhaftig, sondern habe blos Brod und Wein empfangen. Der Graf aber, ohne den Genuß

von Leib und Blut nur auf die Gläubigen zu beschränken, wollte mit seinen Worten nur sagen, daß nicht des Kirchendieners Segen, sondern allein Christi Wort Brod und Wein mit Leib und Blut unificire, wie in der Taufe nicht der Kirchendiener, sondern Christus selbst mit dem Wasser den heiligen Geist gebe.

In seiner Confession über das Verhältniß beider Naturen in Christo berief sich der Graf für seine Ansicht von der räumlichen Beschränktheit der menschlichen Natur während des Erdenlebens auf die Stellen Joh. 11, 7. 11., wo Jesus sagt: Lasset uns wieder in Judäam ziehen, und: Lazarus, unser Freund, schläft, aber ich gehe hin, daß ich ihn auferwecke; sodann auf Matth. 8, 7., wo Jesus zum Hauptmann, den Knecht betreffend, spricht: Ich will kommen und ihn gesund machen. Zur Veranschaulichung seiner Ansicht bediente sich der Graf einer Analogie, nämlich des Vereinigtseins von Leib und Seele. Wie das Auge einen fernen Gegenstand durch die Kraft der Seele sieht, ohne substantialiter bei demselben zu sein ¹⁾, so ist Christus mit seinem glorificirten Leib gen Himmel gefahren, hat ihn nicht abgelegt und doch sind alle Dinge ihm gegenwärtig. Gleichwohl kann mit Augustin gesagt werden: „Jezzo ist Gottes Sohn im Himmel mit angenommenem Fleisch und der Menschensohn auf Erden in Vereinigung der Person. Wocht also auf solche Weis wohl gesagt werden: Der Mensch Christus oder der Menschensohn ist allenthalben nach seiner persönlichen, göttlichen Vereinigung.“ In folgender summarischen Formel faßt der Graf seine Ansicht zusammen: „Daß unser Herr Christus, der Gott und Mensch in Einer Person ist, doch seine beeden Naturen und derselben jede Eigenschaft unterschiedlich behalten und nicht zwo Menschheit haben, auch nit von seiner Gottheit getrennt will seyn. Demselben Jesu Christo als Gott und Mensch nach Vereinigung der Person ist nichts verborgen, weiß Alles, sieht Alles, regiert und herrscht über Alles, doch solches Alles hat und thut er durch persönliche Vereinigung mit dem Sohn Gottes und seine allmächtige göttliche Kraft und Macht, welche mit der Menschheit vereinigt, wodurch er dem Vater gleich ist und doch ungemengt bleibt.“

¹⁾ Dabei findet sich ein schönes argumentum ad hominem. Assum wollte widersprechen. Andrä aber fiel dem Grafen bei und meinte, wenn Assum nicht glauben wolle, daß dem Auge ferne von der Thüre diese doch gegenwärtig sei, so müsse man ihm die Nase darauf stoßen. Ob sich der Hosprediger wohl dadurch für widerlegt hielt?

Diese summarische Erklärung fand nun zwar den Beifall des Kanzlers und er mahnte den Grafen, bei derselben zu bleiben, aber er glaubte doch, ihn vor nestorianischer Zertrennung Christi warnen und auf die Consequenz aufmerksam machen zu müssen. Wenn Christo vermöge der persönlichen Vereinigung der Naturen alle Creaturen gegenwärtig seien, so sei auch die Menschheit Christi allen Creaturen gegenwärtig ¹⁾. Irdisch, fleischlich, menschlich betrachtet, sei die Menschheit Christi dem Lazarus nicht gegenwärtig gewesen, unsichtbarer, unbegreiflicher Weise dennoch durch Kraft und Wirkung der Gottheit. Dasselbe sei der Fall in der Erzählung Matth. 8. War es die gegenwärtige Gottheit Christi, die den Knecht gesund machte, so war diese nicht ohne die Menschheit, weil der Mensch Jesus, Mariä Sohn, redet und handelt. Unserem irdischen Verstehen nach könnte er allerdings den Creaturen gegenwärtig sein nur, „indem er in ihnen stecke, wie der Schultheiß in den rothen Hosen“, aber die Gegenwart sei nicht extensiv zu denken. Die Analogie des Auges, ursprünglich von Luther selbst im großen Bekenntnisse vom Abendmahle gebraucht, dürfe nicht so gepreßt werden, daß das Auge gleich der Gottheit Christi vorgestellt, der Leib gleich der Menschheit gedacht werde, sondern Luther wolle nur sagen: wenn Gott dem Auge in Verbindung mit der Seele die Fähigkeit verliehen, Vieles zugleich zu überschauen, so könne er auch eine Weise verschaffen, daß die Menschheit Christi, ver-

¹⁾ Die Analogie führt den Kanzler von der Ubiquität Christi auf die Allgegenwart Gottes. Er fragt: „Wo ist Gott gewesen, da noch nichts denn Gott war? Und in Gott und mit Gott Eine Person sein, heißt es nicht, außerhalb Zeit und Ort sein? Oder ist Gott auch selbst mit Ort und Zeit umschrieben? Oder an einem gewissen Ort? Oder ist Gott ein groß, ausgesponnen Wesen? — Gar nicht.“ Der Graf, was seine realistisch-biblische Anschauungsweise zeigt, antwortet: „Wo Gott gewesen, da noch nichts denn Gott war, ist mir nicht befohlen, darnach zu forschen, wie denn auch die Bibel nichts davon meldet; aber von unterschiedlichen Orten meldet die Bibel, welche Gott erschaffen hat, als: Himmel und Erde, auch wie Gott die Creaturen, ein jegliches in das Seine, erschaffen, als: die geistlichen Creaturen im Himmel, die irdischen auf Erden. Dieweil auch Gott selber solche Derter unterschieden hat, auch unterschiedlich in der Schrift davon redet, auch befohlen, wo wir ihn sollen suchen und anrufen, derhalben vergeblich und in der heiligen Schrift kein Wort von außerhalb Zeit und Ort geredet wird, — auch der Herr Christus selber einen Ort genannt, wohin er gehe und von wannen er wieder kommen werde.“ Es geht dem Grafen fast wie dem alten Tertullian mit seinem bekannten Satz: *Omne quod est corpus est.*

glichen mit dem Auge, allen Creaturen gegenwärtig sei ohne Abbruch der natürlichen menschlichen Eigenschaften. „Wer nur einen halben Christum auf Erden haben will, nachdem der Sohn Gottes ist Mensch worden, der hat ganz und gar keinen Christum.“ — Diese Erklärung Andreä's fand Graf Wolfgang, der auch für die unio sacramentalis bei den Abendmahlsworten Christi stehen bleiben wollte, ohne den Grund in der Ubiquität der Menschheit Christi zu suchen, aus Furcht, die Menschheit Christi eutychianisch ganz zu verlieren, nicht minder auf Schrauben gestellt. Er blieb bei dem Verhältnisse von Leib und Seele stehen. Wie diese der Substanz nach verschieden und doch verbunden, so daß die Seele durch den Leib wirkt, so bleiben Gottheit und Menschheit in Christo unzertrennt und ungemengt und diese doch das Organ von jener. Nach der göttlichen Natur wußte Jesus, daß Lazarus gestorben, nach der menschlichen sagte er: Lasset uns zu ihm ziehen. Da Christus gen Himmel gefahren, ohne die menschliche Natur abzulegen, wir auch ihn im Himmel zu suchen und zu ihm zu beten von der heiligen Schrift angewiesen werden, so darf man auch, ohne die Menschheit Christi zu verlieren, nicht sagen, sie sei außer Zeit und Ort, wenn sie auch nicht wie wir umschrieben ist durch den irdischen Leib ¹⁾. Ueberhaupt mengt die heilige Schrift die Orte nicht, sondern heißt uns den zur Rechten Gottes gesessenen Christus von dannen erwarten und sagt nicht: Unser Vater, der du bist allenthalben, sondern — im Himmel. So wenig als Christus getrennt war, so lange er im Mutterleib gelegen, und doch Himmel und Erde erfüllet hat, so wenig wird er jetzt getrennt, wenn man sagt, er sei nicht dergestalt auf Erden, wie er im Himmel ist.

Zu der ganzen Confession versichert der Graf sich keines Theologen bedient zu haben. Seine Disputation mit Dr. Jacobus spitzte

¹⁾ „Als wenn man wollt sagen: Zu Akenrod ist der Wind wie zu Langenburg und ist Ein Wind. Dieweil man nun nit kann wissen, woher er kommt und wohin, auch wie es zugehet, daß er an einem Ort ist, wie am andern, so müßte folgen und könnte anderst nicht seyn, denn Langenburg und Akenrod müßten bei einander in Einem Wesen seyn.“ Noch in seinem Alter beschäftigte den Grafen die Frage, was zwischen Christus und zwischen Enoch oder Elias im Himmel für ein Unterschied sei. Er beantwortet sie dahin: zwar sei Christi Menschheit, wie jene Menschen, räumlich im Himmel und nicht allenthalben auf Erden; vermöge des Sitzens zur Rechten Gottes aber sei dem Menschen Christus, ob er gleich ein natürlicher Mensch ist und bleibt, durch seine göttliche Natur Alles gegenwärtig.

sich in folgenden drei Punkten zu: 1) Ist Christus nach seiner menschlichen Natur mit Leib und Seele zugleich in und außer Mariä Leib, am und vom Kreuz, in und außer dem Grab gewesen? 2) Ist Christus in seiner Himmelfahrt mit Leib und Seele gen Himmel gefahren und doch mit seiner Menschheit von der Erde nie gewichen? 3) Hat Christus bei Einsetzung des Abendmahles sich selbst, wie er bei den Jüngern gegessen, mit Leib und Seele substantialiter den Jüngern zu essen gegeben? Andrea erwiedert, er kenne diese Fragen wohl als solche, die durch Zwinglianer aus Brenz's Schriften gezogen und durch Verdrehung von dessen Ausdrücken aufgebracht worden. „Christus ist“, sagt er zu 1), „nach seiner Menschheit nur in Mariä Leib, nur am Kreuz und im Grab gewesen, weil er, obwohl die göttliche Majestät nicht von seiner Menschheit gewichen, sie nicht gebraucht, sondern sich derselben entäußert hat“¹⁾. — Dieß genügte dem Grafen nicht, er fand es zu wenig bestimmt; die Entäußerung müsse als wirkliche, nicht als bloßes Nichtgebrauchenwollen der göttlichen Eigenschaften gefaßt werden. Christus ging nicht, während er zu Jerusalem litt und starb, zu Rom spazieren. Antwortete sodann der Kanzler zu 2): „Christus hat mit seiner Menschheit die Welt verlassen, aber, wie er im Vater und mit Gott eine Person ist, die Welt nicht verlassen“, so wollte der Graf bestimmter sagen, Christus sei mit seiner Menschheit im Himmel, durch Vereinigung mit der göttlichen Person auf Erden. In der Verneinung von Frage 3. war der Doctor mit dem Grafen einverstanden. Dieser verlangte zwar eine rundere Erklärung, doch beruhete das Weitere. Denn da der Graf im Abendmahl den wahren Leib aus den Händen des Kirchendiener's empfangen wissen wollte und Christum auch nach seiner Menschheit durch göttliche Kraft den Menschen gegenwärtig bekannte, so schien dieß specimen orthodoxiae dem Kanzler hinreichend. Abschließen freilich konnte er sein Colloquium mit dem Grafen nicht, ohne zu bedenken zu geben: „Sollen Seine Gnaden in Ihrem Gewissen zufrieden gestellt werden, so müssen Sie bei der Einfalt bleiben. Dann beede Geheimnuß durch keine irdischen Gleichnisse erklärt und vielmehr durch dieselbigen das Herz von diesem Geheimnuß abgeführt und je länger je beschwerlicher verwickelt wird.“ Darum erinnert er den Grafen an das Sprüchwort: „Fürwitz macht Jungfrauen theuer“, und verweist auf Paulinische Sprüche wie 2 Timoth. 3, 6. 7.; 2 Kor.

¹⁾ Nach Brenz, von der Majestät Christi, S. 82.

11, 3.; 2 Kor. 10, 4. 5. „Ich sehe, daß Vont hinter Euer Gnaden gewesen, die nit ein guten Geist haben.“

Von einem besondern Antheil Assum's an der Disputation wird nichts gemeldet. „Wäre noch ein junger Theologus, meinte Andrea, und wäre ein junger Theologus wie ein junger Reiter, welcher über einen Steg ungeachteter Ding reiten wollt und hineinsiele. Folgendes, wenn er gewizigt, er abstiege und besehe, wie tief der Graben wäre, und bedächtlich handle, bis er hinüber komme.“ Der Graf seinerseits fand denn doch einen Unterschied; jener junge Reiter falle etwa einen Schenkel ab, der Theolog aber könne mit Leib und Seele in die Hölle gerathen. Als nun der Kanzler dem Hofprediger rund erklärte, er habe nicht recht gethan, dem Grafen das Abendmahl abzuschlagen, ließ sich derselbe weisen. Mit der wiederholten Versicherung, sein bisheriges Verhalten sei nicht aus gesaktem Meid oder Streit, sondern Gewissens halber geschehen, bat er, ihm solches nicht zu Ungnaden zu vermerken, und versprach, gegen den Grafen als seine Obrigkeit sich in Lehr und Leben, privatim und publice so zu verhalten, daß beides vorwurfsfrei. Der Graf erklärte sich dessen ganz gnädiglich und wohl zufrieden. Andrea reiste ab und nahm ein Schreiben des Grafen an Herzog Ludwig mit: daß, nachdem die Sache verglichen, Assum wieder auf- und angenommen sei, des Versehens, daß er sich ferner dem Grafen gegenüber nach Gebühr verhalten werde. Uebrigens hinterließ der württembergische Theolog zu Langenburg eine Formel, nach der Assum auf der Kanzel sich halten sollte. Sie war dem Grafen, da er seine eigenen Theologos habe, nicht eben ganz genehm, doch ließ er den Kanzler gewähren. Die Formel lautete:

1) das Abendmahl betreffend: „Ich glaube und bekenne, daß im heiligen Abendmahl der wahrhaftige Leib und Blut Christi vermöge der Worte seines Testaments und kraft seiner Allmächtigkeit wesentlich gegenwärtig sei und durch die Hände des Kirchendiener's in Darreichung des Brods und Weins ausgetheilet und nicht allein durch den Glauben, sondern auch mit dem Munde von Glaubigen und Würdigen durch Wirkung des heiligen Geistes im Glauben zum Leben, von den Unwürdigen aber und Unglaubigen zum Gericht empfangen werde. Ich glaube auch und bekenne, soviel den modum und Weise der Gegenwart des Leibs und Bluts Christi belanget, daß er auf diese Weise, wie er bei seinen Jüngern geseffen, weder sichtbarlich noch unsichtbarlich gegenwärtig sei, geessen und getrunken werde. Dergestalt er allein im Himmel und nicht auf Erden ist. Sondern

auf ein göttliche, himmlische, übernatürliche und unerforschliche Weise. Welches er verschaffen kann und thut, weil er allmächtig und die ewige Wahrheit ist und Solches in den Worten seines Testaments verheißen hat.“

2) die Person Christi betreffend: „Ich glaube und bekenne, daß Christus, Gott und Mensch, nach beiden Naturen, der göttlichen und menschlichen, alle Creaturen gegenwärtig habe und also ihnen wahrhaftig gegenwärtig sei, doch mit diesem Unterschiede, daß die göttliche Natur aus, an und für sich selbst nach Eigenschaft ihres Wesens allen Creaturen gegenwärtig sei, als die ein unendlich Wesen für sich selbst ist, die menschliche Natur aber nicht aus, an und für sich selbst oder nach Eigenschaft ihrer Natur, sondern wegen, aus und durch persönliche Vereinigung mit dem Sohne Gottes und Sigen zur Rechten der allmächtigen Kraft und Majestät Gottes und also nicht auf eine leibliche, irdische, fleischliche, räumliche, sondern göttliche, himmlische, geistliche, übernatürliche Weise allen Creaturen gegenwärtig sei und über dieselbigen herrsche und regiere. Ephes. 1, 4.“¹⁾

Bei der streitsüchtigen Art der Zeit, bei dem Temperament unserer beiden Gegner sollte man erwarten, der Streit hätte nur auf kurze Zeit geruht, um desto heftiger von Neuem loszubrechen. Es geschah nicht, vielmehr scheint sich der Hofprediger dem Grafen unentbehrlich gemacht und dieser ihn bei Verlegung seiner Residenz mit nach Weikersheim verpflanzt zu haben. Er blieb hier im vertrauten Umgang mit seinem Herrn, den er um dreizehn Jahre überlebte. Hat der Graf den Theologen allmählich umgestimmt und die Spigen seiner Orthodorie abgebogen? hat der Eiferer selbst sich mit der calvinisirenden Hoflust mehr befreundet? Jedenfalls ist eine gewaltige Aenderung seiner Ansichten erfolgt²⁾. Schon 1590 schrieb er eine Schrift, „Menschen Spiegel“ betitelt, wegen deren Abweichung von den Aus-

¹⁾ Obige Darstellung ist aus zwei umfangreichen Actenfascikeln geschöpft, welche E. 9. 4. und E. 9. 17. bezeichnet sind und deren einer zwanzig Originaldocumente, der andere fünfzig zum Theil sehr voluminöse Abschriften enthält.

²⁾ Pitiscus, reformirter pfälzischer Hofprediger zu Heidelberg, sollte gelegentlich einer Reise im Hohenlohe'schen gegen den Prediger zu Waldburg geäußert haben, Assum sei weder kalt noch warm und habe seinen Herrn nun lange genug bei der Nase herumgeführt. Beide nahmen dieß sehr übel und stellten ihn zur Rede. Er aber machte die exceptio veritatis geltend, Assum bejahe und verneine die Ubiquität zugleich und erwecke dadurch den Verdacht, daß er mit dem Bekenntniß nicht heraus wolle. Januar 1599. (Acten des hiesigen Archivs.)

drücken der Concordienformel ihn Einige anfochten, so daß er eine Apologie für nöthig fand, welche indessen nicht gedruckt wurde¹⁾. Zwanzig Jahre zwar erst nach dem Streit erschien das symbolische Buch. Es ist, wie wenn der Graf mit demselben seine reformatorische Thätigkeit zu krönen geglaubt hätte. Was er es doch mehr als zwölfmal durch und zog zum eigenen Gebrauch *locos communes* daraus zusammen²⁾. Daß es aber mit jenem Streit in innerem Zusammenhang steht, trägt es an der Stirne, und daß Assum der Verfasser, kann nach den Acten, deren Zeugniß auch Wibel³⁾ folgt, keinem Zweifel unterliegen. Pfarrer Cranbold zu Jagsthausen schrieb dagegen, Assum gerieth in heftigen Streit mit ihm. Andreas Osiander, der zu Rathe gezogen wurde, schrieb an Assum darüber: *Sunt nonnulla, quae (pace tua salvoque aliorum iudicio dixerim, sum enim candoris amans,) ad receptas ecclesiarum nostrarum phrasas non satis congruere adeoque explicationem ulteriorem et pleniorum desiderare videntur, ne quod uno loco dextre datum est, altero sinistre eripi existimetur*⁴⁾. Osiander's Rath, das Buch nochmals unparteiischen reinen Theologen zur Beurtheilung vorzulegen und deren Ansicht in rebus et phrasibus zu attemperiren, wurde nicht befolgt, obgleich er äußerte: *Ille (Assum) defendit suas phrasas mordicus et pro illis non secus ac pro aris et focus pugnatur. Ego, quo magis illae defenduntur, eo minus tolerabiles deprehendo.*

Eine Glaubens- und Lehrnorm aufzustellen, dazu sieht sich der Graf nach dem Vorgang anderer „hoherleuchteter, gottseliger Potentaten“ alt- und neutestamentlicher Zeit, besonders aber der fürsten und Stände des heiligen römischen Reichs berechtigt, „so, durch kräftiges Anrühren des heiligen Geistes vermittlest fleißiger Lesung und Betrachtung Gottes Worts bewegt, von dem Finsternuß des Papstthums öffentlich abgetreten, solche aus ihren Landen ausgemustert, das helle Licht aber des heiligen Evangelii aufgesteckt und an-

¹⁾ Wibel IV. S. 273. Auch Nieder griff seinen Kollegen 1593 wegen Calvinisirens der Ausdrücke in der Abendmahlslehre an, nach welchen die unio sacramentalis zwischen der himmlischen und irdischen Materie Wirkung des heiligen Geistes sein sollte. (Acten des hiesigen Archivs.)

²⁾ Lebenslauf des Grafen.

³⁾ I. S. 629.

⁴⁾ Wibel I. S. 638.

gerichtet, solch ihr Bekenntnuß auch aus Gottes Wort kurz verfaßt, in öffentlicher Reichsversammlung mit großer Freudigkeit überantwortet, auch folgendes ihre Prediger, daß auf solche in Gottes Wort gegründete Weis oder Art die Unterthanen in der Religion informirt und gewiesen werden, mit allem Ernst angehalten haben.“ Er will damit anderen, hiebevorn aus Gottes Wort besaßten und publicirten Confessionen in ihrer Würde nichts benehmen, es sollen aber Geistliche und Lehrer nach diesem Tractätlein in tractatione catechismi sich richten und vor fremder, neuer, widriger Lehr „ihr vertrautes Pfarrvölcklein“ getreulich warnen¹⁾).

Die förmliche Absicht der Aufstellung eines symbolischen Buches geht auch klar aus den Eingangsworten der Proposition an die zusammengerufenen Geistlichen hervor. Leidige Spaltungen, wird geklagt, wollen sich durch des Teufels Anstiftung täglich anspinnen, „welches mehrentheils daher rühret, daß man zum Theil pflegt, solcher phrasium sich zu gebrauchen, welche in einen oder andern Mißverstand können gezogen werden. Solches gereicht aber zu schmählichem Hohn und Spott Gottes und seines Wortes und dann zu leidigem, allgemeinem Aergernuß, sonderlich bei armen einfältigen Christen.“ Die Pastores haben in Kirchensachen zum Theil vorgenommen, was sie gewollt ihres Gutbedünkens. Nun aber, „ubi non est ordo, ibi est confusio.“ Diese allgemeinen Gründe und besondere Veranlassungen sich zu Gemüth führend, befahl der Graf, „daß die Lehr betreffend, wie solche von den Pfarrherrn in der Kirchen ihrer Graffschaft beständig geführt und getrieben werden soll, in ein Büchlein verfaßt worden aus heiliger göttlicher Schrift von den fürnehmsten Articuln christlicher Lehr, darinnen gleichwohl nichts Neues, der Schrift oder reinen Lehr an ihr selbstem zuwider eingeführt, sondern allein etliche Articuli, sonderlich de persona Christi et coena domini, mit deutlicherer und dem gemeinen Mann verständlicherer phrasi explicirt und erklärt werden.“ Das vorgelegte Werk soll zugleich ein pium und sanctum depositum ad posteritatem und die Geistlichen sollen daran nicht allein quoad res ipsas, sondern auch quoad phrases gebunden werden.

Voraus geht ein kirchenregimentlicher oder kirchenpolitischer Theil. Die in der Lehre von der Person Christi untersagten Ausdrücke sind folgende: 1) Christus ist allmächtig, allwiss-

¹⁾ Vorrede.

send u. s. w. nicht allein nach der göttlichen, sondern auch nach der menschlichen Natur wegen der persönlichen Vereinigung. 2) Er ist nach seiner menschlichen Natur allenthalben unsichtbarerweise. 3) Die göttliche Natur in Christo hat ihre göttlichen Eigenschaften der menschlichen mitgetheilt. Diese Ausdrücke sind mißverständlich, sind — abstract genommen — falsch, wenn sie auf die menschliche Natur für sich und abgesehen von der Vereinigung mit der göttlichen bezogen, dagegen sind sie richtig, wenn sie concret von der menschlichen Natur, wie sie von der göttlichen angenommen ist, verstanden werden. Vielmehr soll deswegen gesagt werden: Der Mensch Christus ist allgegenwärtig u. s. w. in dem unendlichen Sohn Gottes und dieser erweist und offenbart seine Herrlichkeit nicht ohne, sondern in, mit und durch die Menschheit als sein Organ. „Dann wir in dem Articul von der Person Christi diejenige verschrieene Ubiquität selbst achten für einen großen Irrthum und nichtige menschliche Phantasei, nämlich wo man lehren und dafür halten wollte, als wäre die menschliche Natur Christi durch die persönliche Vereinigung mit dem Sohn Gottes dieser Gestalt allgegenwärtig worden, daß sie nun auch ihrem umschriebenen menschlichen Wesen und Eigenschaften nach allenthalben wäre, wo der Sohn Gottes ist, doch unsichtbarer Weis. Sintemalen die menschliche Natur Christi ja unläugbar ihr natürlich menschliches Wesen sammt allen ihren menschlichen wesentlichen Eigenschaften (unter welchen auch begriffen: endsam und umschrieben seyn) unverfehret behält, nicht nur nachdem sie von dem Sohn Gottes in Einigkeit seiner Person angenommen, sondern auch nachdem sie nun zur Rechten Gottes gesetzt ist und also in alle Ewigkeit. Sonsten könnte Christus nach seinem Fleisch uns nicht durchaus gleich und unser aller Bruder sein (Hebr. 2.). Demnach Christus, als er seinem umschriebenen menschlichen natürlichen Wesen und Eigenschaften, Raum und Ort nach außer Bethanien ware (Joh. 11.), damalen — auf keinerlei Weis zumal auch zu Bethanien —. Also nachdem Christus nach seiner menschlichen Natur nun gen Himmel gefahren, glauben, lehren und bekennen wir, daß Christus seinem umschriebenen menschlichen Wesen nach nun nicht mehr zumal auch auf Erden sei, sichtbarer oder unsichtbarer Weis bis an jüngsten Tag, sondern — nur im Himmel sei und nicht auf Erden (Phil. 3, 20.).“ Wie das Verhältniß beider Naturen nicht vorgestellt werden soll, geht besonders auch aus dem gebrauchten Bild von zwei Lichtern hervor, die ein Mann in seinen beiden Händen trägt, deren eines er am anderen anzündet, so daß das angezündete sofort

ohne weiteres Zuthun des vorigen selbstständig für sich brennt und leuchtet.

Das heilige Abendmahl betreffend, soll nicht gesagt werden:

1) Christi Leib und Blut werde genossen wesentlich. Die Mißverständlichkeit dieses Wortes wird darin gefunden, daß es ebensowohl im rein materiellen Sinn = Wein und Brod, als in dem Sinn genommen werden kann, wie es dem „bezeichnet oder bedeutet“ entgegensteht, welcher letztere Sinn allein richtig ist.

2) Leib und Blut werden unsichtbar empfangen. Dadurch könnte Christus zum Gespenst gemacht scheinen. Die befohlenen Ausdrücke sind dagegen folgende: „Da wir die Gegenwärtigkeit des Leibes und Blutes Christi, wie auch die Austheilung, Empfangung und Niesung desselben nicht mit leiblichen Augen, sondern nur und allein mit den Augen des Glaubens an das Wort Christi geistlich sehen und ergreifen können und müssen, sowohl als daß eben dieses Alles mit anderen leiblichen Sinnen nicht gefühlet, empfunden oder betastet werden kann, sondern es fühlet und empfindet allein das Herz und Gemüth des Communicanten an geistlichen Kräften, daß er mündlich genossen habe nicht nur Brod und Wein, sondern durch die Mittel Brods und Weins zumal auch den Leib und das Blut Christi, welche geistliche Speis und Trank in Kraft des vereinigten göttlichen Geistes durch die Mittel Brods und Weins in dem Nießenden neue, göttliche Kräfte erwecket und wirkt. Nicht weniger, als ein Christ, welcher die Predigt Gottes Wortes mit leiblichen Ohren höret, nicht zwar äußerlich, aber doch innerlich in seinem Herzen und Gemüth fühlet, daß solches Wort, so er mit leiblichen Ohren gehöret, nicht nur ein schlecht, kraftloses Menschenwort, sondern ein Mittel, damit vereinigt gewesen Gott der heilige Geist, welcher solche geistliche Kräfte durch das äußerlich Gehör des Wortes in das Herz gepflanzt hat.“

3) Die Formel: Leib und Blut Christi werden in, mit und unter Brod und Wein gegeben und genossen, ist wegen des möglichen Wortverstandes von Räumlichkeit, von Eingeschlossenheit des Leibes und Blutes in Brod und Wein zu vermeiden und statt dessen einfacher zu sagen: durch die Mittel Brodes und Weines wird Leib und Blut Christi gegeben und genossen. Anstatt aller dieser Ausdrücke soll immer nur vom wahren Leib und Blut Christi gesprochen werden, den Gläubige wie Ungläubige mit entgegengesetzter Wirkung genießen.

Neben diesen beiden loci sind es auch noch die Lehren von der Taufe und von der Erwählung, welche zur Zeit der Abfassung des hohenlohe'schen Symbolum besonders disputirlich erschienen. In der Taufe, heißt es, werden die Kinder ähnlich wie in der Beschneidung des Alten Testaments durch das Wasser wiedergeboren und erneuert. In der Erwählungslehre wird der Grund der Verwerfung arminianisch im göttlichen Vorherwissen des beharrlichen Unglaubens gefunden.

Es erhebt von selbst, wie weit diese Ausdrücke von denen der Concordienformel abweichen ¹⁾, die kaum 24 Jahre vorher fixirt worden waren. Kennt die Form. conc. bei der *communicatio idiomatum* neben den *genera*, welche dem Concretum der Person als reale Mittheilung zuschreiben, was ursprünglich dem Abstractum der Natur zukäme, auch ein *genus majestaticum*, das die Mittheilung der Eigenschaften von dem Abstractum der göttlichen an das der menschlichen Natur ausdrückt, so wird von unserem Lehrbegriff gerade dieses *genus* verworfen. In den Vorschriften über die Abendmahlslehre wird nicht nur das Bestimmtere der *manducatio oralis* verwischt und mit dem an die Stelle gesetzten eine gewisse Annäherung an die calvinische Lehrweise gemacht, sondern es wird das in, *cum et sub* ausdrücklich verworfen, was kein strenger Lutheraner billigen konnte. Wird nun zwar der Genuß des wahren Leibes und Blutes auch von Seiten der Ungläubigen festgehalten, so fragt sich immerhin, mit welchem Rechte dieß geschehen kann, und es macht sich doch schließlich eine latitudinari'sche Tendenz der ganzen Lehrvorschrift sichtbar, die mit dem Ursprung derselben zusammenhängt, ein Abbiegen der wissenschaftlichen und confessionellen Spitzen in den dogmatischen Formeln, das dem vorherrschend praktischen ²⁾ Charakter des Symbols

¹⁾ Auch von Luther's eigenen Ausdrücken, z. B.: „Ich glaube, daß Christi Leib im Himmel, aber auch im Sacrament ist. Mag dieß gegen die Natur sein, wenn es nur nicht gegen den Glauben ist. — Christus ist der Substanz nach, wie er von der Jungfrau geboren, im Sacramente.“ (Luther gegen Zwingli auf dem Colloquium zu Marburg 1529. Vergl. Merle d'Aubigné, Gesch. der Ref. Bd. 4. S. 90.)

²⁾ „Es ist zwar dieses Tractätlein mehr ein *didacticum* denn ein *polemicum scriptum*, das ist dermaßen angestellt, daß es mehr nur schlecht und recht berichtet, was man nach Gottes Wort glauben und bekennen solle, weder daß es Gegentheils Lehr anziehet und weitläufigt widerfichet; nicht zwar daß hie mit einiger dieser Schrift (und also Gottes Wort) widerwärtiger Lehr Fürschub

und der Theologen der Grafschaft gemäß ist. Daher kommt es auch, daß Verufungen auf die Augustana sehr selten, auf die Concordienformel gar nicht sich darin finden.

Ohne genauere Eintheilung wird nun der gesammte dogmatisch=ethische Stoff in 42 Artikeln abgehandelt.

1) Von heiliger göttlicher Schrift Alten und Neuen Testaments. Einige Regel und Richtschnur, nach welcher alle Artikel christlicher Lehre gerichtet werden, soll einzig und allein das pur lauter Wort Gottes sein. Ueber den Ursprung der biblischen Bücher wird nichts bestimmt, ebenso wenig über das Verhältniß des Alten und Neuen Testaments, dagegen Suffizienz, Durchsichtigkeit der sich selbst erklärenden heiligen Schrift und der Gegensatz gegen die Tradition als Lehrfundament hervorgehoben.

2) Von dem einigen heiligen göttlichen Wesen und desselben dreien unterschiedlichen Personen. „Daß Gott der Vater sonderlich genannt wird Schöpfer Himmels und der Erden, nicht allein im apostolischen, sondern auch im symbolo niceno, geschieht dieser Ursachen. Denn obwohlen auch Gott Sohn und heiliger Geist nicht weniger als Gott der Vater allmächtig und der Schöpfer: jedoch gleichwie allein Gott der Vater seinem göttlichen Wesen nach von keinem Andern, sondern allein von sich selber ist, auch allein derjenige im heiligen göttlichen Wesen, welcher seine göttliche Allmacht, wodurch er Alles erschaffen, von keinem Andern hat, sondern von sich selbst, Gott der Sohn aber, gleichwie er ist von Gott dem Vater, Gott von Gott, also hat er auch in der Ewigkeit von Gott dem Vater, daß er allmächtig und Schöpfer ist; sowohlen auch Gott der heilige Geist sein göttliches Wesen und heilige göttliche Kraft, welche er in Erschaffung der Welt erwiesen, in der Ewigkeit hat von Gott Vater und Sohn, von welchen beiden er ausgehet.“ — Ist dieß eine nach nicenisch strengen Begriffen etwas versängliche Darstellung der Trinität, so läßt sich auf nähere Bestimmungen unser Symbol nicht ein und schließt den Artikel: „Diese heilige Dreieinigkeit ist das größte Geheimniß unseres heiligen christlichen Glaubens. Sollte demnach

gethan oder getreuen Predigern sollte der Mund gebunden seyn, sondern die-
 weilen dieses Buch anfangs nicht für die Gelehrten, sondern für Ihre Gnaden
 selbst, für derselbigen geliebtes Gemahl, auch gräßliche liebe Kinder, als welche
 sich lieber die Einsalt Gottes Worts befeßen, weder mit hohen Disputationen
 beladen wollen, angestellet ist.“ (Vorrede.)

nicht nach unserer Vernunft geurtheilt, sondern will allein einfüßig im Glauben an das unfehlbare Wort ergriffen und angenommen sein."

3) Von Christo. Die oben angegebenen Grundsätze von Mittheilung der Eigenschaften beider Naturen an die Person und umgekehrt, nicht aber von Natur zu Natur werden wiederholt und als Beispiele Auge und Ohr, „trotzdem sie nicht durchaus, doch etlicher Maßen dazu reimen“, gebraucht, welcher sich die Seele als ihrer Werkzeuge bediene. Die Erniedrigung besteht nicht in der Menschwerdung und Leiblichkeit, welche Christus auch in der Verklärung beibehält, sondern darin, daß der Sohn Gottes seine göttlichen Eigenschaften nicht allezeit in der Menschheit und durch sie geoffenbart hat, z. B. die Allwissenheit. Vom Himmel gefahren ist Christus nach seiner menschlichen Natur, ist nun auch mit Seele, Fleisch und Blut nicht mehr auf Erden oder allenthalben, sondern im Himmel, „an dem Ort oder ubi des Himmels, da er ist“, nimmt aber vermöge des Sitzens zur Rechten Gottes an dessen unendlicher Majestät und Herrschaft Theil und ist unser Prophet, Hohepriester und König.

4) Von der Schöpfung. Sie ist das Werk des dreieinigen Gottes nach Psalm 33., und es hat sich bei der Erhaltung der Schöpfer auch über und wider die Natur zu wirken vorbehalten.

5) Von der Vorsehung. Gott weiß nicht allein Alles, was in der Zeit ist, sondern regiert Alles zu einem solchen Ende, daß es gereichen muß zu seiner Ehre und der Auserwählten Heil und Wohlfahrt.

6) Von den Engeln. Die guten Engel sind durch Gottes Geist in ihrer anerschaffenen Heiligkeit und Gerechtigkeit gestärkt, daß sie jetzt nicht mehr fallen können; auf den Teufel aber erstreckt sich die Erlösung des Sohnes Gottes nicht, der nur Menschennatur angenommen hat.

7) Vom Menschen vor dem Fall. Im Verstande das Licht völliger Erkenntniß, im Willen Kraft, Lust und Liebe zu völligem Gehorsam, würde der Mensch ohne Sündenfall, mit Vermeidung des Todes augenblicklich ins himmlische Wesen verklärt worden sein.

8) Von der Sünde. Sie hat den Verstand verdunkelt und mit dem ersten Menschen sind alle in Schuld und Sünde gefallen. Die Sünde wider den heiligen Geist wird nicht darum nicht vergeben, weil Christi Opfer unzureichend wäre, sondern weil die, die sie bege-

hen, sich durch beharrliches Vonsichstoßen der Gnade selbst unfähig machen, sie zu erlangen.

9) Der Wille des Menschen nach dem Fall ist nicht fähig, zur Befehrung beizutragen und sich Gottes Wort anzueignen, sondern die ganze Befehrung ist Werk des heiligen Geistes.

10) Vom Gesetz Gottes zu predigen, ist zur Erkenntniß der Sünden für Unwiedergeborene und Wiedergeborene nöthig. Nur die 10 Gebote des Alten Testaments sind als Erklärung des von Gott allen Menschen ins Herz gepflanzten Gesetzes in fortdauernder Gültigkeit.

11) Das Evangelium ist nicht etwa, wie es die Papisten fassen, nova lex, sondern die fröhliche und tröstliche Predigt von Gottes Huld und Gnade. Es ist nicht im Neuen Testament erst gepredigt, sondern geht schon durch das Alte Testament, und die dargebotene Gnade ist allgemein und wirksam.

12) Unterschied von Gesetz und Evangelium. Beide göttlichen Ursprungs geben die Verheißung der Seligkeit, aber jenes bedingt durch vollkommene Erfüllung, dieses „ohne einiges Geding unseres Gehorsams und Verdienstes, sondern aus lauter Gnade, einzig und allein durch den Gehorsam und das Verdienst Jesu Christi, im Glauben ergriffen“. Das Gesetz bringt nur Erkenntniß der Sünde, das Evangelium Tilgung derselben. Das Gesetz fordert, das Evangelium wirkt Gehorsam, welcher, obwohl eine unvollkommene Gerechtigkeit, durch den Glauben an Christum vor Gott für gut angenommen wird. Das Gesetz ist daher nicht den zerschlagenen, sondern den unbußfertigen Herzen zu predigen.

13) Gnade ist nicht zu verwechseln mit den Geistesgaben, sondern ist die durch Christum erworbene Huld und Barmherzigkeit Gottes.

14) Der Glaube ist in der heiligen Schrift theils lebendiges Vertrauen auf Gottes vergebende Gnade, theils Nichtzweifeln an der Wahrheit, theils Ergreifen der leiblichen Wundermacht Christi. Rechtfertigend ist nur der Glaube im ersten Sinn, der, uns in der Taufe eingepflanzt, nicht nach seiner größeren Stärke oder Schwäche sondern nach seinem Gegenstand die Befeligung mit sich bringt und seiner Natur nach nicht todt und müßig bleiben kann.

15) Rechtfertigung des armen sündigen Menschen vor Gott. *Justificari* heißt in diesem Artikel überall nicht: wegen der durch den heiligen Geist eingepflanzten Tugenden gerecht gemacht, sondern

wegen der fremden Gerechtigkeit Christi gerecht gesprochen werden, der als Gottmensch durch den leidenden Gehorsam unsere Strafe gebüßt, durch den thätigen Gottes Forderungen an uns genug gethan hat. Dieses Verdienst Christi wird uns applicirt durch den Glauben, nicht wie er ein Werk des ersten Gebotes, sondern das Ergreifen Christi ist.

16) Gute Werke bezeugen den Glauben und werden trotz ihrer Unvollkommenheit von Gottes Treue und Milde belohnt, aber *fides sola justificat*.

17) Vom Gebet wird geglaubt, gelehrt und bekannt, daß es sich bittend und dankend allein an Gott richten soll. Das Ave Maria ist kein Gebet, und wer es spricht, greift in fremdes Amt (das des Engels Gabriel) ein und agit actum. Um geistliche Güter „ohne Beding“, muß das Bitten um Zeitliches *cum conditione* sein. Fürbitte kann nur für Lebende gethan werden; „alle Fürbitte für Todte und verstorbene Menschen ist ganz und gar umsonst und vergeblich“; denn die Seligen bedürfen ihrer nicht, die Unseligen sind schon für immer gerichtet. Gebetsversammlungen der ganzen Gemeinde zu bestimmter Zeit und Stunde sind nothwendig.

18) Das Predigtamt bleibt auch im Neuen Testament unverrückt stehen als von Gott geordnetes Mittel und Werkzeug, wodurch er kräftig sein und wirken will. Dazu gehört ordentliche Berufung, wenn sie gleich mittelbar durch Menschen geschieht mit Consens der Gemeinde. Kein Gradunterschied der Prediger hinsichtlich der Kraft und Wirksamkeit des Wortes. Eine Ordination für alle als Zeugniß vor der Gemeinde mit Gebet.

19) Vom Amt der Schlüssel. Da die Vollmacht, das Himmelreich auf- und zuzuschließen, von Christo stammt, so sind weder die sündenbehaltenden Worte des Predigers *bruta fulmina*, noch die tröstlichen wirkungslos.

20) Von den heiligen Sacramenten insgemein. Sie sind Werke, darinnen Gott durch äußerliche Mittel laut Verheißung den Glauben stärkt und fortpflanzt und die Wohlthaten Christi versiegelt.

21) Von den Sacramenten des Alten Testaments und erstlich von der Beschneidung. Den Beschneittenen wurde das künftige Verdienst Christi im Glauben zugerechnet und der heilige Geist erneuerte sie intwendig. Dieß beweist die Rede Christi

vom Aergerniß und die Aufstellung eines beschnittenen Kindes als Vorbild.

22) Im Osterlamm aßen die Väter vorbildlich Christum, der für die Sünde der Menschen im Feuer göttlichen Zorns gebraten worden.

23) Bei den Sacramenten des Neuen Testaments insgemein wird ein äußerlich sichtbares Zeichen, besondere Verheißung, Application im Glauben, Einsetzung erst im Neuen Testament, Ausschließlichkeit des Besizes für die christliche Kirche und wahrhaftes Bestehen bis ans Ende der Tage erfordert. Hiernach sind die übrigen fünf Sacramente des Papstthums außer Taufe und Abendmahl zu verwerfen¹⁾.

24) Bei der Taufe gießt Gott der Vater um Christi willen seinen Geist mittelst des Wassers ins Herz des Getauften, wirkt und erweckt den Glauben. Eine Wirkung, welche die Taufpathen statt der Kinder bezeugen. Das Wasser in der Taufe hat Wirkung nur als gottgeordnetes Vehikel des heiligen Geistes in Kraft des Wortes. Zwar da der Geist wehet, wo er will, so sind auch ungetauft sterbende Kinder so gut selig als die Töchterlein der heiligen Väter, welche des Sacraments der Beschneidung entbehrten. Aber die Kleinen bedürfen der Taufe und Gott kann ihnen schon in ihr Christum zu erkennen geben. Die empfangene Taufe verpflichtet zu Bewahrung unverletzten Gewissens, ohne daß bei neuer Sünde Wiederholung erforderlich wäre.

25) Im heiligen Abendmahl empfangen würdige und unwürdige Gäste mittelst Brodes und Weines Leib und Blut Christi. „Obwohl Christus durch seine menschliche Natur, welche ist sein Leib, Blut und Seel, in Kraft des mit ihm vereinigten göttlichen Geistes in den glaubigen Communicanten die Seligkeit wirkt auch vor Empfangung des heiligen Abendmahls, wird doch Christus mit seinem

¹⁾ Nachdem z. B. der Hergang bei der Firmung beschrieben, und die exorcistische Weiseformel des chrisma angeführt ist, heißt es weiter: „Es lautet ja doch diese Beschwörung nicht anders, dann ob das Del und der Balsam, ehe er vom Bischof geweiht wird, steckt kreuzweis und überzwerch und den langen Weg voll vielen hunderttausend Teufeln, welche die armen Leut durch solches Del und Balsam schinden und blenden, da es doch eine gute, edle Creatur Gottes. — So wird auch hiemit der Namen Gottes schändlich mißbraucht und ohne einigen Schein Gottes Wortes der vermeinten Firmung dasjenige fälschlich zugemessen, was Gottes Wort allein der heiligen Tauf pfelegt zuzuschreiben.“

Leib und Blut sammt allen seinen Wohlthaten, so er am Stamm des Kreuzes für seine Glaubigen erworben, vermittelt Brods und Weins auch wieder von ihnen wahrhaftig empfangen, solchergestalt nämlich, daß im heiligen Abendmahl der Leib und das Blut Christi durch das Wort Christi: nehmet, esset, das ist mein Leib; trinket, das ist mein Blut, in Kraft seines allmächtigen Geistes durch die äußerlichen Mittel Brods und Weins mit den glaubigen Communicanten sich vereinigt.“ Im Uebrigen non privatio, sed contemptus sacramentorum damnat.

26) Die Buße, welches Wort in der heiligen Schrift bald mehr, bald weniger umfassend gebraucht wird, besteht aus contritio und fides. Sie ist Werk des heiligen Geistes, welcher sie in Allen zu Stande bringt, die ihn nicht von sich stoßen.

27) Die Kirche ist bald als sichtbare, bald als unsichtbare in der heiligen Schrift verstanden, in welch' letzterem Sinn wir eben darum nicht bekennen: video, sondern credo sanctam ecclesiam. Heilig aber ist sie nicht an sich, sondern in Christo, und ihr Kennzeichen ist die Predigt des Wortes und die Verwaltung der Sacramente. Die Kirche hat nicht immer einerlei Gestalt gehabt, sondern es sind verschiedene Zeiten zu unterscheiden: die apostolische, die nachapostolische, die Zeit der Herrschaft des Antichrist und die der Erneuerung. In strittigen Religionspunkten soll Richter sein „nicht die christliche Kirch, welche selber irren und fehlen kann, sondern einig und allein Christus“.

28) Antichrist ist der Papst und seine Herrschaft in der Kirche, sofern sie Vieles, was gegen Gottes Gebote streitet, gebeut, ganz anders lehrt, als Christus befohlen hat, und mit Canones wie die folgenden: papa potest omnia facere, quae deus facit, und: papae tradita est omnis potestas in coelo et in terra, Menschenvergötterung treibt. Ihn hat der Herr sonderlich durch das „theure Werkzeug Gottes, Dr. Martin Luther,“ umgebracht.

29) Kreuz und Widerwärtigkeit soll sich Niemand selbst schaffen in dem Wahn, sich dadurch das ewige Leben zu verdienen. Sondern Gott legt es auf als Züchtigung für begangene Sünde, zur Warnung vor solcher und vor Sicherheit, um zur Erkenntniß zu führen, damit es zu seiner Ehre und zu seiner Auserwählten ewigem Heil ausschlage.

30) Von der ewigen Wahl und Verwerfung. Gott hat den Fall des Menschen vorhergewußt. Derselbe hat sich nicht nach

seinem wohlgefälligen Willen, sondern nach seinem Verhängen und Zulassen ereignet, weil er sich desselben wohl zu gebrauchen wußte zu Offenbarung seiner Gnade. Da nun Christus für Alle genuggethan, so fragt sich, warum Gott nur Etliche auswählt, Andere verworfen hat. Antwort: Weil er von Ewigkeit vorhergesehen, daß die Letzteren sein Wort nicht annehmen und nicht glauben werden. Glauben und Beharren des Menschen ist Gottes Werk. Denen aber, von welchen Gott vorhergesehen, daß sie die Mittel verworfen würden, hat er sie versagt.

Gott verstoßt nicht ohne vorhergegangene Sünde; fragt man aber, warum er nicht befehrt auch ohne Mittel, da er doch wohl könnte, so ist zu sagen: „Dieweil uns Gott der Herr die Specialursach solcher seiner Gerichte, welche Ihme wohl bekannt, nicht geoffenbaret, daß uns auch nicht gebühret, solche zu forschen, sondern dieses Orts den Finger auf den Mund zu legen. Röm. 11, 33.“

31) Vom Stand der Obrigkeiten und Unterthanen. Das obrigkeitliche Amt ist mit christlicher Gesinnung wohl verträglich. Wie gegen Uebelthäter das Schwert zu führen, so ist die Obrigkeit auch zum Vertheidigungskriege berechtigt. Unterthanen ziemt statt aufrührerischer Gedanken auch der fehlenden Obrigkeit gegenüber Geduld, „denn es kann doch kein Hausvater in seiner nur geringen Haushaltung alles durchaus eben zu ebenen Volzen drehen“.

32) Den heiligen Ehestand betreffend und was dem anhängig, wird gelehrt, daß die christliche Ehe nur monogamisch sein kann, daß die Polygamie der Patriarchen nirgends approbirt und gelobt ist. Nahe Verwandtschaft der Nupturienten ist Gott mißfällig und elterlicher Consens ist nöthig, Scheidung nur wegen Ehebruchs und bösslicher Verlassung zulässig.

33) Von den Adiaphoris oder Kirchencereemonien, so in Gottes Wort an ihnen selbst heutiges Tags weder Gebot noch Verbot haben. Es soll „billig kein Kirch die ander verdammen, darumben, daß eine weniger oder mehr äußerliche, von Gott ungebotene oder unverbundene Ceremonien hat, wann sie sonsten in der Lehr und allen derselben Artikeln, auch rechtem Gebrauch der heiligen Sacramente mit einander einig nach dem alten Spruch: *dissonantia jejunii non tollit consonantiam fidei.*“ Bilder abzuschaffen oder zu belassen, muß christlicher Obrigkeit, je nachdem die

Abgötterei der Gemeinde aus dem Herzen hinaus gepredigt oder nicht, freistehen.

34) Das Aergerniß ist entweder gegebenes oder genommenes; jenes, da entweder Gottes Wort zuwider gethan, oder durch ein Adiaphoron das schwache Gewissen eines Anderen verletzt wird; dieses, daran der Nehmende selber Schuld trägt. Man kann mit christlicher Freiheit Ceremonien fallen lassen; wollen uns aber die Gegner unter das Joch fangen, so soll man auch nicht eine Stunde weichen.

35) Der zeitliche Tod ist Strafe der Sünde, an der alle Menschen Theil haben, so wenig unbillig, als es wäre, wenn sie durch Beständigkeit der Stammeltern Unsterblichkeit geerbt haben würden, und durch die immer unvollkommen bleibende Wiedergeburt nicht abwendbar. Die Klage um Todte betrifft nicht sowohl sie als uns, die ihrer beraubt sind, und soll nicht unmäßig sein.

36) Von der Verstorbenen Begräbniß wird gelehrt, daß sie eine Sitte christlicher Ehrbarkeit und die Begräbnißstätten außerhalb der Wohnplätze rein und ehrlich zu halten.

37) Der Stand der Seelen nach dem Tod bis zur Auferstehung ist schon entweder selig oder unselig. Das Fegfeuer ist papistischer Wahn.

38) Das Ende der Welt ist Werk Christi bei seiner Zukunft, wie die Erschaffung, und hat, obwohl Zeit und Stunde verborgen, seine Vorzeichen.

39) Die Auferstehung der Todten ist für die göttliche Allmacht ein ebenso mögliches Werk als die Bildung des Menschenleibes aus einem Erdenklos und ist darin schon mitgesetzt, daß der Leib der Heiligen Tempel des heiligen Geistes heißt, welcher ein ewiger Geist ist und sein Werk nicht unvollendet lassen kann. Uebrigens wird die Herrlichkeit der Auferstehungsleiber verschiedene Grade haben.

40) Zum jüngsten Gericht wird Christus, der zwar seinem göttlichen Wesen nach allenthalben ist, seinem menschlichen Wesen nach localiter vom Himmel, wo er ist, herniederkommen. Daß er die Welt nicht richte, sondern selig mache, geht auf sein erstes Kommen. Den Auserwählten wird aber das Reich nicht beschieden um der Werke willen, sondern weil sie benedicti sind mit Abraham, dessen Glauben sie theilen.

41) Die Hölle ist nicht ein „äußerliches corporalisch Gebäu

von Stein und Holz, wie ein Thurm, da das Feuer ausschläget zu allen Löchern, da die Teufel herausgucken zu den Löchern und die Zähne blöcken, da die arme, verdammte Leut' mitten im Feuer sitzen, die Händ' über ihren Kopf zusammenschlagen, ihnen selbst die Haare ausraufen. Inmaßen man dergleichen von der Höll etwan den Kindern pflegt fürzubilden; verständige Christen sollen nicht gedenken, daß die Höll' ein solch corporalisch Ding sei an einem gewissen Raum und Ort." Finsterniß, Heulen, Zähnkappen, Durst sind alles Ausdrücke für geistige Pein, die übrigens Abstufungen haben wird.

42) Das ewige Leben mit seiner Seligkeit besteht in der Anschauung göttlicher Herrlichkeit, in der vollkommenen Gerechtigkeit im heiligen Geist, Frieden und Freude.

Das Buch schließt mit Psalm 119, 105 f.

An einem nicht bezeichneten Tag des Jahres 1603 — wahrscheinlich war es der 15. September — wurden die Geistlichen der drei Aemter und Diöcesen Weikersheim, Langenburg und Ingelfingen, welche unter Graf Wolfgang's Herrschaft standen, nach Weikersheim berufen, das corpus doctrinae verlesen und ihnen zur Anerkennung und Nachachtung vorgelegt. Von 33 Unterzeichnenden ist Assum als Superintendent der Erste. Etliche weitere Unterschriften Solcher, die wahrscheinlich erst später angestellt wurden, tragen späteres Datum. Nach dem am 6. März 1606 erfolgten Tode des Grafen Philipp von Hohenlohe-Neuenstein war Graf Wolfgang dessen Erbe und Nachfolger. Die Geistlichen dieses Stammstheils, auf den 15. December 1606 nach Neuenstein berufen, wollten anfangs nur bedingt, „sofern es in sensu nicht wider die ungeänderte Augsburgerische Confession, derselben Apologie und formulam concordiae streite“, das Symbol anerkennen. Damit nicht zufrieden, brachte sie Assum im Auftrag des Grafen dahin, daß sie unbedingt unterzeichneten. Einige, wie Pfarrer Erhard Metz zu Steinkirchen, wurden erst 1609 dazu vermocht. Auf einem Convent zu Weikersheim 1618 wurde von einer Seite vorgeschlagen, das Symbol der neu revidirten gemeinschaftlichen Kirchenordnung einzuverleiben. Nun hatten zwar die Geistlichen der gemeinschaftlichen Stadt Dehringen schon 1606 sich mit dem „gründlichen Bericht“ einverstanden erklärt¹⁾, allein die Abgeordneten Waldenburgischer Linie widersprachen und das corpus doctrinae konnte weder in diesem

¹⁾ Acten des hiesigen Archivs.

Stammstheil noch in Dehringen je zu symbolischem Ansehen gelangen. Im Waffenlärm des 30jährigen Krieges gerieth es in Vergessenheit. Aus dem Jahre 1630 liegt eine Notiz vor, daß die Geistlichen Neuensteinischer Linie nicht mehr darauf verpflichtet wurden, und 1633 erging ein Befehl, daß es zu unterlassen sei¹⁾.

Die Verhandlungen Assum's mit Andreas Osiander waren privater Natur gewesen. Zur amtlichen Kenntniß der Tübinger Facultät kam das Buch nicht. Der Dekan derselben 1606, Dr. Hasenreffer, bestärkte Assum's Gegner in ihren Angriffen, da die Ubiquitätslehre in einer der Concordienformel gänzlich widerstreitenden Weise darin dargestellt sei, und versicherte, die Facultät würde das Buch niemals approbiren. Der Stein des Anstoßes war immer, daß nach dem corpus doctrinae zwar der Menschheit Christi im Himmel alle Dinge gegenwärtig sein sollten, nicht aber die Menschheit Christi allgegenwärtig auf Erden. Sogar in Versen bekämpfte man sich gegenseitig mit aller Hefigkeit. Die Gegner sangen in einem „Zoilus“:

Saepe novis phrasibus subsunt nova dogmata, saepe

Floribus apricis virus inesse solet.

Saepe venenosus gelidis latet hydrus in undis,

Noxia quaeque putas tollere posse, nocent.

Sic tua scripta quidem promittunt tollere falsum

Et sacro verbo consona verba loqui,

Sed nimis implicitos faciunt, mihi crede, legentes,

Falsaque pro veris substituisse cupis.

Adde quod et reliquos vis tanquam in verba magistri

Jurare et nomen subdere quemque suum.

Non hoc Lutheri, non hoc te scripta Philippi,

Non hoc Jacobi te monumenta docent.

Darauf diente natürlich Assum mit einer entsprechenden responsio, deren Anfang wenigstens noch hier stehen möge:

Saepe novis subsunt mendacia magna poetis,

Nugacique viro virus inesse solet.

Saepe venenosis latet ater versibus hydrus,

Et qui debebant sacra juvare, nocent²⁾.

¹⁾ Bibel I. S. 639, IV. S. 274.

²⁾ Acten des hiesigen Archivs.

Ohne aufgefordert zu sein, glaubten auch die Theologen des württembergischen Consistoriums zu Stuttgart ihr Urtheil über die hohenlohe'sche Confessionschrift abgeben zu müssen¹⁾. Konnte es ihnen doch nichts weniger als gleichgültig sein, daß das Nachbarländchen ein kryptocalvinistisches Galiläa würde. Fanden sie es schon befremdlich, daß das Buch in Artikeln, die zwischen Lutheranern und Reformirten nicht streitig, unnöthig breit ausgefallen sei, während es in streitigen sich nicht direct genug gegen den „calvinischen Irrthum und Greuel“ erkläre, so witterten sie in gar manchen Artikeln eben diesen heraus. Weil das Buch calvinisire, meinten sie, werde in demselben verkannt, daß der Himmel in der heiligen Schrift des Deßteren, z. B. im Vaterunser, nicht ein Ort, sondern die göttliche Herrlichkeit überhaupt und daß *corporis gloriosi potius est illocalitas quam localitas*. Neben einigen mehr untergeordneten Mißfallensbezeugungen an der Darstellung der Rechtfertigungslehre und der Taufe wird daher die calvinisirende Tendenz besonders in den Lehren von der Person Christi, vom Abendmahl und von der Erwählung gefunden. Daß nach den Ausdrücken des Buchs der ewige, unendliche Sohn Gottes in sich selber der angenommenen menschlichen Natur alle Dinge gegenwärtig darstelle, darin scheint den Stuttgarter Theologen der grundverderbliche Irrthum zu stecken; denn damit gehe die *communicatio idiomatum* verloren, damit sei gegeben, daß Christi Menschheit nur der Kraft und Wirkung nach auf Erden, der Substanz nach aber im Himmel sei und bleibe und daß, wenn die göttliche der menschlichen Natur die Creaturen gegenwärtig darstelle, ein beständiges Comödien-spiel zwischen beiden Naturen aufgeführt würde. Daraus ergebe sich denn auch für die Abendmahlslehre mit Nothwendigkeit die calvinische Ansicht. Der Autor könne unmöglich im Ernst die wesentliche Gegenwart Christi im Sacrament, unmöglich eine specifische *manducatio oralis* statuiren. Vielmehr wenn nur wir von der göttlichen Natur Christi seinem Fleisch und Blut = der menschlichen Natur als gegenwärtig dargestellt werden, so könne man nur geistlichen Genuß, von welchem die Unwürdigen ausgeschlossen bleiben, annehmen; durchaus falsch sei es, die Rede Jesu Joh. 6., statt sie auf den Nutzen des Abendmahls zu beziehen, unmittelbar von dessen Substanz zu ver-

¹⁾ Bedenken fürstlich württembergischer Theologorum über das hohenloische Confessionsbuch. Unterzeichnet: fürstl. würt. Theologi des Consistorii zu Stuttgart. Vom Jahr 1606. (Acten des hiesigen Archivs)

stehen. Auch die Ausdrücke des Buchs vom Verhältniß des göttlichen Willens zum Sündenfall und von der Perseveranz der Auserwählten sowohl, als von der Verstockung der Ungläubigen durch den Teufel als bloße *causa instrumentalis* Gottes, haben daher für die Spürkraft der Stuttgarter Theologen einen calvinisirenden Geruch¹⁾.

Graf Wolfgang aber war seinem Werk und dessen Verfasser getreu geblieben. Noch auf dem Todtenbett — er starb am 28. März 1610 — ließ er es sich bringen, um eine Stelle im Artikel von der Rechtfertigung nachzusehen, die er bezeichnet zu haben sich erinnerte, und erklärte: ehe er einem Menschen zu Gefallen davon weiche, wollte er sich lieber „als ein grün Kraut“ zusammenhacken lassen²⁾. Er wollte noch das Abendmahl nehmen und fragte: „Prediger, ist diese meine Bekenntnuß dießmalen nit genugsam?“ Assum antwortete: „Ja, gnädiger Herr, gar genugsam“, und wehrte ihm Absolution und Abendmahl nicht mehr.

Die von dem Herrn Verfasser vorstehender Abhandlung S. 482. erwähnte, aber von ihm vergeblich gesuchte Dissertation von Chr. Fr. Meister befindet sich auf der Göttinger Bibliothek (*Academica Goettingensia* ann. 1754. P. I.), gewährt aber sehr geringe Ausbeute. — Wir setzen der Vollständigkeit wegen den ausführlichen Titel und eine kurze Inhaltsangabe bei. Jener lautet: „*Dissertatio historico-theologico-symbolica de Corpore Doctrinae in Idea Hohenlohico, quam praeside Jac. Wilh. Feuerlino, S. Theol. D. et Prof. Prim., in Georgia Augusta A. 1754 d. VI. April. defendet auctor respondens Christoph. Frid. Meister, Elpershemio-Hohenlohicus. Goettingae, litt. Schultzii.*“ 4. 82 S. Die Dissertation besteht (nach einer an Graf Carl Ludwig von Hohenlohe-Langenburg gerichteten Dedication) aus zwei Theilen. Der erste (*sectio generalis*, S. 1—7.) handelt vom Begriff und den verschiedenen Arten der *Corpora doctrinae*, wobei ein *significatus usitatio* (= *collectio aliqua librorum symbolicorum typis exscripta*) und ein dreifacher *significatus rarior* unterschieden wird, indem bisweilen auch 1) theologische Privatschriften oder 2) eine einzelne aus mehreren Artikeln bestehende symbolische Schrift oder endlich 3) ein Complex von Schriften, dem für ein gewisses Kirchengebiet normative Auctorität zugeschrieben wird, ohne daß er in Gestalt einer eigenen gedruckten Sammlung vorliegt (*collectio plurium librorum symbolicorum non typis excusa, sed verbis tantum indicata*) als *Corpus doctrinae* im uneigentlichen Sinne bezeichnet werden. Eine solche nicht besonders gedruckte Sammlung kirchlicher Normalschriften will der Verfasser im Unterschied von den *Corpora doctrinae impressa* als *Corpus doctrinae in idea* oder *ideale* bezeichnen. In die Reihe

1) Acten des hiesigen Archivs.

2) Lebenslauf des Grafen.

dieser Corpora doctrinae in idea gehört nun auch das Corpus doctrinae Hohenlohicum, das in sectio II. specialis (§. 8—15.) näher betrachtet wird. In den beiden hohenlohe'schen Kirchenordnungen von 1578 und 1688 findet sich nämlich ein doppeltes Verzeichniß von Schriften, denen für die hohenlohe'sche Kirche Augsbургischer Confession symbolische Auctorität zukommen soll, wobei der Unterschied zwischen der Kirchenordnung von 1578 und der von 1688 nur darin besteht, daß die Form. conc. dort fehlt, hier aufgenommen ist. Als solche „Schriften und Bücher, darinnen die ewige und unwandelbare göttliche Wahrheit in allen und jeden Stücken unserer wahrhaften christlichen Religion begriffen und erklärt ist“ und die daher auch „pro corpore doctrinae affirmative und negative zu halten“ seien, werden hier bezeichnet: 1) die Schriften Alten und Neuen Testaments, als die einzige norma iudicii in allen controversiis; 2) die drei alten Symbole, Apost., Nic. und Athanas.; 3) Conf. Aug. von 1530; 4) Apologia conf., wie sie damals auch gestellt und überantwortet ist; 5) Art. Smalc.; 6) Cat. maj. und min.; 7) Form. conc.; 8) Repetition der Augsburgischen Confession oder Conf. Saxonica; 9) Melancthon's Loci comm. theol., „die am letzten vor Lutheri seligem Abschied gedruckt und von Luthero selbst hoch commendirt und gerühmt worden sind“; 10) diese hohenlohe'sche gegenwärtige Kirchenordnung. — Ueber die einzelnen Bestandtheile dieses sogenannten Corpus doctrinae verbreiten sich nun die folgenden §§. 10—15., wobei der Verfasser insbesondere glaubt hervorheben zu müssen, daß nicht der Conf. Aug. variata, sondern der invariata, aber auch nicht der längeren Wittenberger, sondern nur der älteren und kürzeren Augsburger Recension der Apologie von 1530 symbolische Auctorität in der hohenlohe'schen Kirche zukomme; den Widerspruch aber, der darin zu liegen scheine, daß neben einander Form. conc. und Melancthon's Loci als Lehrnorm genannt seien, glaubt der Verfasser so lösen zu können, daß den Loci bloß soweit symbolische Auctorität zukomme, als sie mit der Form. conc. übereinstimmen. — Nur in einem kurzen Anhang (S. 82.) wird endlich auch noch der von Graf Wolfgang erlassene, zu Frankfurt 1605 in 4^o. gedruckte „gründliche Bericht“ u. s. w. erwähnt, wobei bemerkt wird, daß diese Schrift von Andreas Osiander auch als Corpus doctrinae Hohenlohicum in dem oben erwähnten uneigentlichen Sinne bezeichnet werde, wonach bisweilen auch eine einzelne symbolische Schrift diesen Namen führe. Dieselbe habe nämlich eine Zeit lang in quibusdam ecclesiis Hohenlohicis wirkliches symbolisches Ansehen gehabt, sei aber später abrogirt worden, weil sie über die communicatio idiomatum und die invisibilis praesentia humanae Christi naturae in his terris in Ausdrücken rede, quae cum Formula concordiae, in corpus doctrinae Hohenlohicum recepta, conciliari vix ac ne vix quidem possunt.

Göttingen, Mai 1864.

Wagenmann.

Ueber die Auffassung der Offenbarung Johannis.

Von

C. F. Schröder,

Dr. phil. und Pfarrer zu Neckarweins in Württemberg.

Es giebt zwei entgegengesetzte hermeneutische Grundsätze, von welchen der eine heißt: eine jede Schriftstelle muß so viel als möglich bedeuten, der andere: eine jede Schriftstelle muß so wenig als möglich bedeuten. Der zweite ist der richtigere, vorausgesetzt, daß der Exeget überhaupt von der Inspiration der Schrift ausgeht und die einzelnen Stellen nach der Analogie des Glaubens erklärt; denn sonst kann man denselben allerdings zur Ausleerung der Schrift mißbrauchen und z. B. aus „Eins ist Noth“ machen: „Man braucht nur eine Schlüssel“. Aber es ist ein Gebot der Nüchternheit, lieber mit geringen, aber sicheren Resultaten sich zufrieden zu geben, als auf eine unsichere Erklärung weitere Schlüsse zu bauen. Auch ist die heilige Schrift reichhaltig genug und bietet auf jeden Fall für alle Verhältnisse des Einzelnen wie für alle Zeiten der christlichen Kirche so vielen Stoff zur Erbauung und Anwendung dar, daß man nicht nöthig hat, durch eine künstliche Erklärung noch mehr in sie hineinzulegen.

Diese Bemerkungen glaubte ich der nachfolgenden Abhandlung über die Offenbarung Johannis vorausschicken zu müssen; dieselbe wird zwar Manchen zu viele rationalistische Elemente in sich zu tragen scheinen, allein ich gestehe, daß mich eine unbefangene Betrachtung der Apokalypse von der Unhaltbarkeit nicht nur der alten Bengel'schen Auffassung, sondern auch derjenigen Modification, welche ihr namentlich von Auberlen in seiner so viel Anregendes enthaltenden Schrift über den Propheten Daniel und die Offenbarung Johannis gegeben wurde, überzeugt hat. Auf der anderen Seite jedoch kann ich auch denjenigen Standpunkt nicht theilen, der in der neueren wissenschaftlichen Theologie die meisten Vertreter gefunden hat und den man im Gegensatz zu dem strenggläubigen Standpunkt wohl im Allgemeinen als den rationalistischen bezeichnen kann, obschon ihm bekanntlich auch solche Theologen beigetreten sind, welche sonst keineswegs zu den Rationalisten gerechnet werden können. In dem Bestreben, einen

zwischen beiden entgegengesetzten Auffassungen in der Mitte stehenden Standpunkt einzunehmen, berührt sich die gegenwärtige Abhandlung mit dem Hengstenberg'schen Commentar, dem ich auch im Einzelnen Vieles zu verdanken gern bekenne. Doch fordern sowohl die gewaltsamen Erklärungen, welche Hengstenberg einzelnen Stellen zu Theil werden läßt, als auch besonders die Anwendung, welche derselbe von dem exegetischen Resultat auf die Geschichte macht, stark genug zu einem weiteren Versuch auf, eine richtigere und, wenn dieß irgend möglich wäre, auch die Anhänger abweichender Standpunkte befriedigende Ansicht von der Apokalypse aufzustellen. Dabei werde ich in der Entwicklung zunächst selbstständig zu Werke gehen und mich dann so, wie die Gelegenheit es giebt, mit einzelnen Exegeten auseinandersetzen.

Die Frage über den Verfasser soll nicht in den Kreis der Betrachtung gezogen werden, da nach der Lage der Sache diese Frage eine secundäre ist und auch wenig Neues mehr darüber gesagt werden kann. Die äußeren Zeugnisse sind der Authentie der Apokalypse einmal günstig, die inneren Gründe gegen dieselbe aber, namentlich die zwischen dem Evangelium Johannis und der Apokalypse sich findenden Verschiedenheiten sind von Bleek in seinen Vorlesungen über die Apokalypse, herausgegeben von Hofbach, sehr gut zusammengestellt; da jedoch auf jeden Fall, wie Bleek selbst zugiebt, die Apokalypse mit den anderen Johanneischen Schriften auch manche Verwandtschaft darbietet, sowohl in den Vorstellungen als im Stile und Sprachgebrauche, so sind diese Gegengründe keineswegs entscheidend und die Frage, ob die Apokalypse ein Werk des Verfassers des Evangeliums Johannis sei, wird nach dem Werthe beantwortet werden, den man derselben überhaupt zuschreibt. Denn die Auskunft der Baur'schen Schule, die Apokalypse, nicht aber das Evangelium als ein Werk des Apostels Johannes zu betrachten, ist, was die Apokalypse selbst betrifft, nicht viel verschieden von der Leugnung ihres Johanneischen Ursprungs, da Johannes, wenn er das Evangelium nicht gemacht hat, ein ganz Anderer ist, als die Kirche sich ihn vorstellt, so daß es dann gleichbedeutend ist, ob der Apostel oder der sogenannte Presbyter Johannes die Apokalypse verfaßt hat. Es sei also erlaubt, ohne weitere Beweisführung den Apostel und Evangelisten Johannes als Verfasser der Apokalypse anzunehmen. Dagegen sollen zuerst folgende fünf allgemeine Punkte erörtert werden: die Offenbarung Johannis als Apokalypse Jesu Christi und als Kunstproduct, der Zweck der Offen-

barung, ihre Composition, die darin vorkommenden himmlischen Erscheinungen und die Beziehung der Offenbarung zur Geschichte; dann will ich vier mehr specielle Punkte besprechen, welche für die Auffassung der Apokalypse von besonderer Wichtigkeit sind, nämlich das Volk Israel und die Stadt Jerusalem, die Hure Babylon, das siebenköpfige Thier und das tausendjährige Reich.

I. Die Offenbarung Johannis als Apokalypse Jesu Christi und als Kunstproduct.

Da Johannes versichert, daß er die Offenbarung als eine Apokalypse Jesu Christi in einer Vision oder vielmehr in mehreren zusammenhängenden Visionen empfangen habe, so müssen wir ihm dieß glauben, und dieser Ursprung der Apokalypse stimmt ganz zu ihrem erhabenen, für das gewöhnliche Bewußtsein vielfach transcendenten Inhalt. Bleek neigt sich dahin, die Darstellung in Visionen als eine bloße Form schriftstellerischer Einkleidung zu fassen, allein dadurch wird der Apokalypse zum Voraus viel von ihrer Glaubwürdigkeit genommen. Denn nicht nur reimt es sich nicht mit der Wahrhaftigkeit eines Verfassers, Visionen und zwar auf so ernsthafte Weise zu fingiren, sondern auch abgesehen davon verliert ein großer Theil der Apokalypse an Werth, wenn er nicht auf Visionen beruht. Freilich ist der ekstatische Zustand nicht die einzige, ja nicht einmal schlechtthin die höchste Form der Inspiration. Beim Römerbrief wird Niemand eine Vision verlangen, welche der Lehrentwicklung zu Grunde liegen soll, und selbst den Divinationen des Apostels Paulus über die Zukunft des Volkes Israel, Röm. 11., und über die Auferstehung, 1 Kor. 15., wird man deswegen nicht weniger Glauben beimessen, weil Paulus durch verständige, vom heiligen Geiste geleitete Reflexion auf diese Gedanken gekommen ist, als wenn er eine Vision darüber erhalten hätte. Aber doch muß in diesem Falle das Geweissagte immerhin auf irgend eine Weise im Kreis der bereits gegebenen Vorstellungen und Erfahrungen liegen, so daß es von einem in die Geheimnisse des göttlichen Reiches eingeweihten Manne durch Combination erschlossen werden kann. Wie dieß aber schon bei der gewöhnlichen, auf die zukünftige Geschichte sich beziehenden Prophetie um so schwieriger wird, je speciemer die geweissagten Ereignisse sind, so giebt es ein Gebiet, welches wohl auch für die Reflexion eines inspirirten Mannes geradezu als verschlossen betrachtet werden muß, das ist die übersinnliche Welt, sofern die in derselben herrschenden Zustände auf irgend anschauliche Weise sollen geschildert werden. In diese kann der

Mensch, wenn er überhaupt in dieselbe eindringen kann, nur durch
 Oeffnung eines besonderen Sinnes einen Einblick erhalten, wie auch
 Paulus 2 Kor. 12. bloß durch besondere auf Gesichten beruhende
 Offenbarungen in das Paradies verückt wurde. Hat nun Johannes
 Visionen gehabt, so müssen dieselben auch wahr und richtig gewesen
 sein. Düsterdieck sagt in seinem Commentar: „Nach ethischer An-
 schauung der Sache ist die prophetische Vision, welche sich durch gött-
 liche Inspiration im Geiste des Propheten gestaltet, durch die ganze
 Subjectivität des Menschen bedingt; was der Prophet schreibt, ist
 nicht die pure Copie eines himmlischen Buches (Bengel), sondern ein
 göttlich-menschliches Product seiner durch den inspirirenden Gottesgeist
 getragenen Thätigkeit, in welcher der prophetische Schriftsteller auch
 nach seinem menschlichen Kunstverständniß verfährt — — — man
 muß die einzelnen Visionen, welche Johannes beschreibt, für das an-
 nehmen, wofür er sie selbst giebt, er hat das Alles wirklich gesehen,
 und die Visionen sind nicht bloße Erdichtungen. Aber die geschauten
 Gegenstände haben sich sittlicher Weise nach Maßgabe der menschlichen
 Subjectivität des Propheten gestaltet. Johannes hat z. B. die Ehe-
 rube anders geschaut und deshalb anders beschrieben als Ezechiel,
 aber mit derselben subjectiven Wahrheit, während nur einer von beiden
 Propheten ohne Irrthum reden könnte, wenn es sich um objective
 Wirklichkeit handelte.“ So unbedenklich alles dieß zugegeben werden
 kann, insoweit bloß gesagt werden soll, daß auch die Visionen nach
 der im Menschen vorhandenen Empfänglichkeit sich richten, so darf
 doch die Einmischung der Subjectivität wenigstens bei einem inspi-
 rirten Manne nicht so weit ausgedehnt werden, daß die geschauten und
 geschilderten Visionen auch Irrthümliches enthalten können. Dann
 wäre die Offenbarungsform der ekstatischen Vision, wofür sie Düster-
 dieck allerdings ausdrücklich erklärt, in der That die unterste Stufe
 der göttlichen Offenbarung. Sie ist dieß wohl insofern, als sie auch
 unheiligen Personen zu Theil werden kann, und dann werden die er-
 haltenen Offenbarungen eine schwärmerische und überhaupt unreine
 Beimischung bekommen. Aber in dem Gemüth eines heiligen Pro-
 pheten und Apostels, der, was Düsterdieck gewiß zugiebt, überhaupt
 ein Organ des göttlichen Geistes ist, können auch die Visionen keine
 Trübung erleiden nach dem bekannten Gesag über Johannes: „Nun-
 quam vidit tot secreta tam implenda quam impleta purus homo
 purius.“

Deffenungeachtet ist die Apokalypse nicht ein bloßer Bericht des Johannes über die ihm zu Theil gewordenen Visionen, sondern zugleich ein Product der Reflexion, in welchem die zu Grunde liegenden Visionen zu einem künstlerischen Ganzen verarbeitet sind. Es ist schon unwahrscheinlich, daß der ekstatische Zustand, in welchem sich Johannes befand, auch während des Schreibens, das auf jeden Fall eine längere Zeit erforderte, fortgedauert habe; war dieß aber nicht der Fall, so wird sich auch beim Niederschreiben die eigene freilich ebenfalls vom göttlichen Geiste geleitete Reflexion des Apostels eingemischt haben. Wenn man nun die Apokalypse näher betrachtet, so findet man, daß in derselben Alles bis auf's Einzelste hinaus durchdacht ist, und kann sich auch des Gedankens nicht erwehren, der Verfasser habe bei den geschilderten Szenen stets den Eindruck berechnet, den dieselben auf den Leser machen werden. Besonders kommt hier das Verhältniß der Apokalypse zum Alten Testament in Betracht. Fast alle Darstellungen der Apokalypse ruhen auf gewissen alttestamentlichen Grundstellen, namentlich aus Ezechiel und Daniel. Nun mußten freilich selbst die Visionen eines ganz im Alten Testament lebenden neuteamentlichen Propheten unwillkürlich viele Elemente aus dem Alten Testament, besonders solche, die seiner individuellen Geistesrichtung am verwandtesten waren, in sich aufnehmen. Aber die Offenbarung enthält häufig nicht bloße Reminiscenzen aus dem Alten Testament, sondern solche Nachbildungen des alttestamentlichen Textes, die, allerdings ohne daß die Originalität des Verfassers dadurch beeinträchtigt würde, mit vieler Meditation das Buch in der Hand gemacht sein müssen. Hengstenberg sagt bei der Stelle 1, 10: „Das: ich war im Geiste, wird zur Lüge gemacht, sobald man annimmt, daß der Prophet lange an seinem Werke gekünstelt habe. Es gilt auch hier das: er sprach und es ward.“ Allein es kommt zunächst nicht darauf an, ob der Prophet lange oder nur kurze Zeit an seinem Werke gekünstelt hat; er mag allerdings verhältnißmäßig kurze Zeit zur Ausarbeitung desselben gebraucht haben, nur hat er sich nicht darauf beschränkt, bloß Geschautes und Gehörtes zu berichten, sondern eine freiere Stellung zu den erhaltenen Visionen eingenommen. Auch ist die ganze Offenbarung aus einem Gusse, so daß es unmöglich ist, im Einzelnen zu unterscheiden, wie weit die Vision geht und wo die freie Production anfängt. Es dürfte in diesem doppelten Charakter der Apokalypse eine beachtenswerthe Aehnlichkeit derselben mit dem Evangelium Johannis liegen. Denn auch das Evangelium ist mit so großer Kunst

ausgearbeitet, daß es nicht wohl eine diplomatisch getreue Relation der Reden Jesu enthalten kann. Und doch giebt Johannes auf diese Weise ein viel treueres Bild Christi, als wenn er nur das wörtlich Behaltene wiedergegeben hätte. Eine Anklage gegen die heiligen Schriftsteller darf man aber aus diesem ihrem freieren Verhalten zu ihrem Gegenstand um so weniger entnehmen, als ja die classischen Geschichtschreiber gar kein Bedenken trugen, ganze Reden zu fingiren, indem sie ihren Helden solche Worte in den Mund legten, welche den vorhandenen Umständen und ihrem ganzen Zwecke am besten zu entsprechen schienen.

Ist so die Apokalypse ein Kunstproduct, nicht nur indem die Visionen schon vorher der Begabung des Johannes angemessen waren, sondern indem Johannes auch nachher dieselben künstlerisch bearbeitete, so darf man auch, ohne durch den Charakter derselben, wonach sie eigentlich eine Apokalypse Jesu Christi ist, sich abhalten zu lassen, nach ihrem künstlerischen Werthe fragen, und der künstlerische Werth der Apokalypse ist bei dem Zweck, den sie hat, wiederum unzertrennlich von ihrer erbaulichen Wirksamkeit. Daß die Offenbarung nach ihrer ganzen Composition ein einheitliches Ganze bildet, wird im dritten Abschnitt erwiesen werden; als solches ist sie sehr kunstvoll angelegt, indem das siebente Siegel in die sieben Posaunen und die siebente Posaune in die sieben Schalen sich entfaltet. Das ist aber auch in erbaulicher Beziehung von großer Wirksamkeit, denn es wird dadurch die Erwartung des Lesers stets gespannt und wieder hingehalten, das gehoffte Ende in die Nähe gesetzt und wieder hinausgeschoben. Im Einzelnen sind die sieben Sendschreiben wahrhaft prachtvoll abgefaßt und von außerordentlichem praktischen Werthe, ebenso ist die Schönheit der überall eingestreuten kräftigen Sprüche allgemein anerkannt. Aber auch die eigentlich apokalyptischen Scenen, die himmlische Versammlung (Cap. 4. und 5.), die Siegel mit ihren Reitern (Cap. 6.), die Versiegelung der 144,000 und die Schilderung der Schaar der Vollendeten (Cap. 7.), wie überhaupt die meisten Abschnitte und zuletzt noch besonders die Beschreibung des neuen Jerusalems sind schön und ergreifend ausgeführt, und man findet auch in solchen Schilderungen, von denen man es bei schnellem Lesen nicht erwartet, bei genauerer Betrachtung vielen Stoff zur Erbauung; doch muß der Wahrheit zur Ehre bekannt werden, daß Cap. 8. und Cap. 16. nicht ebenso gelungen zu sein scheinen, indem wenigstens einige der hier geschilderten Posaunen und Schalen eine matter

gewordene Phantasie verrathen, da den aufeinander gehäuften ungeheuren Bildern nicht ein ebenso reicher und mannichfaltiger Inhalt entspricht. Freilich kann diese Auffassung auch auf einem Mangel an Verständniß von unserer Seite beruhen; wenn es etwa nach der Art Ebrard's auf ungezwungene Weise gelingen sollte, die Posaunen und Schalen zwar nicht auf bestimmte Ereignisse, aber doch auf bestimmte geschichtliche Verhältnisse zu beziehen, so könnten wir ihnen immerhin mehr Geschmac abgewinnen, als wenn sie bloß allgemeine Schilderungen göttlicher Strafgerichte enthielten, wobei eigentlich nicht die Sache, sondern immer nur das Bild wechselt. Ueberhaupt macht man der Apokalypse häufig zum Vorwurf, daß in ihren Bildern die Gesetze der Schönheit wenig beachtet seien, daß sie die Phantasie zu sehr anrege und dadurch sowie durch ihre Unverständlichkeit einem gewissen schwärmerischen Wesen Vorschub leiste. Neuß sagt in seiner Geschichte der heiligen Schriften Neuen Testaments: „Jeder Versuch, die Bilder der Apokalypse mit Hilfe des Pinsels aus dem Gebiete des geistigen Begreifens, dem sie allein verbleiben müssen, herüberzuziehen in das des sinnlichen Schauens, hat nie Anderes als grosteske Zwittergebilde hervorgebracht.“ Um sich zu überzeugen, daß dieses Urtheil nicht ganz unrichtig ist, darf man nur das Titelbild zu Bengel's erklärter Offenbarung ansehen, auf welchem der Engel aus dem 10. Capitel dargestellt ist, dessen Antlitz ist wie die Sonne und dessen Füße wie die Feuerpfeiler; denn hier macht das, was für den Gedanken erhaben ist, sinnlich dargestellt, einen komischen Eindruck. Doch zeigt Schnorr's Bilderbibel, daß auch die Apokalypse immerhin dankbaren Stoff für die Malerei liefert. Ueberdies muß, wie Neuß selbst ausführt, der poetische Werth der Apokalypse nach den Gesetzen morgenländischer Dichtung gemessen werden und — was noch wichtiger ist — alles Ueberschwängliche widerstrebt seiner Natur nach einer plastischen Darstellung. Was aber die praktischen Gefahren betrifft, welche nach dem Urtheile Vieler die Beschäftigung mit der Offenbarung haben soll, so kann die kräftige Anregung der Phantasie einem Christen, der seinen Glauben und seine Erkenntniß zunächst auf die übrigen Schriften des Neuen Testaments gegründet hat, besonders in Zeiten der Verfolgung und sonstiger Trübsal nur heilsam sein; das Räthselhafte steht einem prophetischen Buche wohl an, und so unverständlich, als man gewöhnlich meint, ist die Apokalypse für denjenigen nicht, der in der Erkenntniß des Alten Testaments den Schlüssel zu ihrem Verständniß besitzt, die Unverständlichkeit wird

vielmehr von uns in sie hineingetragen, wenn wir meinen, dieselbe durchaus auf die Verhältnisse unserer Zeit beziehen zu müssen.

II. Zweck der Apokalypse.

Die Apokalypse ist offenbar in einer Verfolgungszeit geschrieben, sei's der Neronischen, sei's der Domitianischen; sie setzt voraus, daß der Gemeinde Christi auch künftig noch schwere Kämpfe bevorstehen, ob nun, was erst durch die Auslegung näher ermittelt werden kann, die Verfolgungen bloß vom Heidenthum oder auch von einer in der christlichen Kirche selbst sich erhebenden Macht ausgehen sollen, während die Apokalypse die Feindschaft der Juden gegen das Christenthum nach 2, 9. 3, 9. zwar auch kennt, sie aber nicht als ein Moment in ihre Entwicklung aufnimmt. Weiter erkennt die Apokalypse auf jeden Fall, daß das Heidenthum in die Gemeinde selbst eindringen werde, daß der Kirche nicht bloß äußere, sondern auch innere Gefahr drohe. Aus der ganzen lang gedehnten Anlage des Buches geht auch hervor, daß die Apokalypse die von der gesammten alten Kirche so lebhaft erwartete Parusie Christi nicht in die nächste Nähe setzt, sondern für die Dauer der bevorstehenden Verfolgungen und Kämpfe eine ziemlich lange Zeit in Rechnung nimmt.

Nun ist ihr Zweck, die Hoffnung der Christen stets lebendig zu erhalten, sie zur Treue und ausharrenden Geduld zu ermahnen, sie nicht bloß zu trösten und aufzurichten, sondern sie auch vor jeder Art von Abfall, ob er nun in der Furcht und im Kleinglauben oder in einer geheimen Liebe zur Welt seinen Grund haben mag, ernstlich zu warnen und zu verwahren. Sie erreicht diesen Zweck schon dadurch, daß sie überhaupt Alles, was im Sichtbaren geschieht, aus dem Unsichtbaren ableitet, aus göttlichem Eingreifen wie aus der Einmischung dämonischer Kräfte, denn dieß läßt den Leser die Bedeutsamkeit des Kampfes ahnen und erweckt in ihm die Vorstellung, daß Alles unter den Gesetzen göttlicher Zulassung stehe; sodann schildert die Apokalypse den Kampf zwischen dem Reiche Gottes und der Welt in seiner ganzen Bedeutung und läßt die Christen die höchsten Principien erkennen, für welche sie kämpfen; sie verkündigt die über die Welt hereinbrechenden göttlichen Gerichte und stellt zuletzt den vollständigen, für die gläubige Hoffnung immer bald zu erwartenden Sieg des Reiches Christi in sichere Aussicht; dabei hebt sie die Belohnungen hervor, welche den einzelnen Ueberwindern sowohl zur Zeit der Vollendung aller Dinge als auch gleich nach ihrem Tode zu Theil werden sollen, während im Gegentheil die Feinde Christi und diejenigen, die

sich von ihnen verführen lassen, die Ausschließung von der Seligkeit und die schwersten Strafen zu erwarten haben. So ist der Zweck der Apokalypse ein durchaus praktischer, aber in diesem praktischen Zweck ist zugleich ein theoretischer eingeschlossen, indem die Paränese in der Belehrung über die zukünftigen Schicksale des Reiches Gottes und der Welt ihre Grundlage hat.

Wir könnten hiermit bereits die Erörterung über den Zweck der Apokalypse schließen, wenn wir nicht noch zeigen wollten, wie in dem Verhältniß, in welchem nach der Ansicht der Exegeten die beiden Zwecke der Offenbarung, der theoretische und der praktische Zweck, zu einander stehen, die zwei entgegengesetzten Standpunkte in der Auffassung der Apokalypse, der strenggläubige und der rationalistische, deutlich auseinandertreten. Die strenggläubige Richtung hebt den theoretischen Zweck sehr stark hervor, denn je vollständiger und treuer das Bild ist, welches die Offenbarung von der zukünftigen Entwicklung der Kirche Christi entwirft, desto größeren Werth hat die in derselben gegebene Belehrung schon an sich selbst. Auberlen sagt von der Offenbarung Johannis und dem Buch Daniel, der alttestamentlichen Apokalypse: „Von der großen messianischen Zukunft ist auch sonst im Alten Testament, von der Wiederkunft oder Parusie Christi auch sonst im Neuen Testament die Rede. Aber während sonst die Propheten nur die jedesmalige Lage des Gottesvolkes in das Licht der Weissagung hineinstellen und die Apostel je nach Bedürfniß ihrer Leser Aufschluß über einzelne eschatologische Punkte geben, haben Daniel und die Offenbarung Johannis nicht eine so specielle Veranlassung und Bestimmung, sondern es ist ihnen die allgemeinere Aufgabe gestellt, der Gemeinde Gottes als prophetische Leuchten für die offenbarunglosen Zeiten zu dienen, in welchen sie in der Heiden Hände dahin gegeben ist.“ Was also die Bestimmung der heiligen Schrift überhaupt ist, ein Licht und ein Leitstern zu sein, das wird hier in besonderem Sinne den sogenannten Apokalypsen zugeschrieben, und dieselben erhalten dadurch eigentlich eine höhere Dignität als die übrigen biblischen Schriften. Wir können gegen diesen angeblichen Zweck der Offenbarung Johannis, die ganze offenbarungslose oder kirchengeschichtliche Zeit zu beleuchten, nicht ihre durchaus praktische Tendenz geltend machen; denn auch auf diese Weise wird der Zweck der Paränese erreicht, und es läßt sich namentlich vom praktischen Sinn eines Bengel gewiß zum Voraus erwarten, daß er die Belehrung nicht auf Kosten der Erbauung hervorhebt. Aber nothwendig

liegt es in der praktischen Tendenz der Apokalypse nicht, daß sie eine Belehrung über die ganze kirchengeschichtliche Entwicklung enthalten muß; sobald man annimmt, daß Johannes wie andere Propheten zunächst für seine Zeitgenossen schrieb, wird man in seinem Buche nichts weiter suchen, als was für diese wichtig war, und es wird seine Weissagung doch auch zugleich einen ewig gültigen Werth haben. Auf der anderen Seite muß die rationalistische Auslegung, je mehr sie den eigentlichen Gehalt der Weissagungen preisgibt, um so mehr den praktischen Zweck des Buches hervorheben. Aber es fragt sich, ob die Apokalypse so segensreich wirken konnte, wenn sie auf lauter unwahren Vorstellungen ruhte, und ob nicht auf jeden Fall ihr ganzer Inhalt in sich zusammenfallen mußte, wenn sie mit ihren Prophezeiungen zu Schanden wurde. Darum rechnet auch Bleek die Apokalypse zu den deuterokanonischen Schriften und de Wette thut den bekannten Ausspruch: „Ein Buch, von dem man ganze Capitel nach Ausdrückung von einigen Tropfen Saft als leere Schalen bei Seite legen muß, eignet sich wenigstens nicht zum Volksbuche.“

III. Composition der Apokalypse.

Daß die Apokalypse ein zusammenhängendes Ganze bildet, darüber sind sämmtliche auf rationalistischer Seite stehenden Ausleger mit Bengel einverstanden; wir haben uns auch im ersten Abschnitt vorläufig zu dieser Ansicht bekannt und in der ganzen Anlage der Apokalypse, wonach die sieben Posaunen alle in das letzte Siegel und die sieben Schalen alle in die letzte Posaune fallen, nicht nur einen Beweis von der großen Kunst des Verfassers, sondern auch einen objectiv richtigen Ausdruck für die Idee gefunden, daß der Herr bald kommt und doch wieder verzieht, daß man stets das Ende nahe denken und doch wieder mit Geduld darauf warten muß. Dieser Auffassung steht aber eine andere schon von Augustin aufgestellte und neuerdings besonders von Hengstenberg vertretene Ansicht gegenüber, nach welcher die Apokalypse aus mehreren von einander unabhängigen Gruppen bestehen soll, von denen jede wieder von vorne anfangt und sodann die Entwicklung zu Ende führe. Auch Auberlen finden wir dießmal auf Seiten Hengstenberg's. Untersuchen wir nun die Gründe, auf welche Hengstenberg bei Erklärung der hierfür in Betracht kommenden Stellen seine Ansicht stützt!

Beim sechsten Siegel (6, 12—17.) giebt derselbe zwar zu, daß hier nicht die Rede sei vom Ende der Dinge, vom Tag des Gerichts, aber er sagt doch, der große Tag des Jorns sei hier unmittelbar

vor der Thüre. Allein es beweist dieß durchaus nichts gegen die Einschaltung der Posaunen in das siebente Siegel; denn wenn die ganze Offenbarung sieben Siegel in sich faßt, so versteht sich von selbst, daß man beim sechsten Siegel unmittelbar vor dem Ende steht; wie lange dann das siebente Siegel sich hinziehen werde, weiß man beim sechsten Siegel noch nicht, man hat auf jeden Fall Recht, zu sagen: „Es ist gekommen der große Tag seines Zorns und wer kann bestehen?“ Ganz gegen Hengstenberg spricht 8, 1: „Und da es das siebente Siegel aufthat, ward eine Stille im Himmel bei einer halben Stunde.“ Dieß ist nach Hengstenberg der ganze Inhalt des siebenten Siegels, das Schweigen soll die Vernichtung andeuten, es sei gleich dem Schweigen des Pharao, da er mit seinem Heere im Rothen Meere versank. Allein da müßte doch auch gesagt sein, wodurch dieses Schweigen veranlaßt wurde, es müßte die eingetretene Vernichtung vorher geschildert sein. Sodann hat nach Hengstenberg's Auffassung das „im Himmel“ keinen Sinn, es müßte vielmehr heißen: „auf der Erde“, oder doch: „im Himmel und auf Erden“; ebenso ungünstig ist für Hengstenberg die halbe Stunde, in der er freilich eine lange Zeit findet. Jeder, der diesen Vers unbefangen betrachtet, wird Zülig Recht geben, welcher die Stille als eine erwartungsvolle Stille bezeichnet, so daß der Vers zur Einleitung in die Gruppe der sieben Posaunen dient und also durchaus nicht das Ende, sondern nur den Anfang des Endes bezeichnet. Die gleiche Bewandniß hat es mit 11, 15—19. Während Hengstenberg in dieser Scene den ganzen Inhalt der siebenten Posaune findet, ist es viel richtiger, dieselbe als ein Vorspiel zu Allem, was unter der siebenten Posaune geschehen soll, aufzufassen. Daß bei der letzten Posaune, welche die Entscheidung bringen muß, lobpreisende Stimmen im Himmel erschallen, welche sprechen: „Es ist das Reich der Welt unseres Herrn und seines Christus geworden“, hat nach dem bereits Bemerkten durchaus keine Schwierigkeit, so weit sich auch, chronologisch betrachtet, die Entscheidung noch hinauszieht, und es scheint auch 19, 6: „Hallelujah! denn der Herr, der allmächtige Gott hat das Reich eingenommen“, als die Erfüllung der in 11, 15. geschehenen vorläufigen Ankündigung ausdrücklich auf dieselbe zurückzuweisen. Der Schluß sodann, 11, 19: „Und es geschahen Blitze und Stimmen und Donner und Erdbeben und großer Hagel“, ist wiederum für sich zu inhaltsleer, als daß er die Katastrophe enthalten könnte; das Gewitter hat,

wie 8, 5., nur drohenden Charakter, es dient nur dazu, die Katastrophe anzukündigen, nicht sie unmittelbar herbeizuführen.

Allerdings nimmt die Apokalypse, wie ziemlich allgemein zugestanden wird, mit Cap. 12. einen neuen Anfang, indem sie in der Schilderung des entscheidenden Kampfes zwischen dem Reich Gottes und seinen Feinden bis auf die Geburt Christi selbst zurückgeht, und da überhaupt erst die siebente Posaune und die siebente Schale einen speciell geschichtlichen Inhalt haben, während die früheren Schilderungen nur allgemeine Bilder von göttlichen Strafgerichten enthalten, die sich stets wiederholen, so hat Augustin, wenn er sagt: „*Hic liber sic eadem multis modis repetit, ut alia atque alia dicere videatur, cum aliter atque aliter haec ipsa dicere vestigetur*“, der Sache nach nicht Unrecht, und es wird durch die Gruppen-Hypothese der materielle Inhalt der Apokalypse nicht verkannt. Nur berechtigt dieß uns nicht, die Apokalypse auch ihrer schriftstellerischen Form nach in mehrere von einander unabhängige Gruppen aufzulösen, da der Apokalyptiker, wie aus den oben angegebenen Uebergängen deutlich hervorgeht, die einzelnen Gesichte so ineinander gefügt hat, daß sie das Bild einer fortlaufenden Entwicklung darstellen. Ehe wir jedoch die Beziehung der Apokalypse zur Geschichte genauer erörtern, müssen wir vorher die in derselben vorkommenden himmlischen Erscheinungen besprechen; denn die Apokalypse hat, weil sie die Vorgänge im Sichtbaren stets aus dem Unsichtbaren ableitet, zwei Seiten, wovon die eine dem Gebiet des Unsichtbaren, die andere dem Gebiet des Sichtbaren zugewandt ist.

IV. Die himmlischen Erscheinungen.

Es fragt sich, ob die in der Offenbarung geschilderten himmlischen Erscheinungen und Vorgänge in der unsichtbaren Welt real oder bloß symbolisch zu fassen sind, — eine Frage, welche mit der im ersten Abschnitt von uns besprochenen, ob die Darstellung in Visionen ernstlich gemeint oder nur eine Form schriftstellerischer Einkleidung sei, nicht geradezu zusammenfällt. Allerdings verzichtet man damit, daß man eine Schilderung aus dem Gebiet der unsichtbaren Welt als eine dichterische auffaßt, von selbst auf deren unmittelbare Wirklichkeit. Doch bleibt auch in diesem Falle, wenn man nur von der Voraussetzung ausgeht, daß der Verfasser an das Dasein von Engeln wirklich geglaubt habe, die allgemeine reale Grundlage der unsichtbaren Welt immerhin stehen. So wird — um etwas Verwandtes herbeizuziehen — derjenige, der das Buch Hiob wegen des so künstlich und

lange sich fortspinnenden Dialogs zwischen Hiob und seinen Freunden für ein dramatisches, auf historischer Grundlage ausgearbeitetes Gedicht hält, auch dem Prolog dichterischen Charakter zuerkennen. Daraus folgt, daß man aus dem Gespräch Gottes mit dem Satan nicht die dogmatische Lehre ableiten kann, der Satan habe damals, als das Buch Hiob geschrieben worden sei, noch das Recht gehabt, im Himmel zu erscheinen; doch darf man auch den Prolog des Buches Hiob nicht auf gleiche Linie stellen mit dem Prolog zu Goethe's „Faust“, als wären dem Verfasser die Engel und der Satan nur poetische Figuren, vielmehr ist immerhin das als dogmatische Lehre des Buches Hiob zu betrachten, daß der Satan mit Zulassung Gottes die Unglücksfälle, welche den Hiob trafen, herbeigeführt hat. Wer das nicht anerkennt, sondern das Dilemma stellt: „entweder ist in solchen Schilderungen Alles wahr oder Alles erdichtet“, der nimmt den heiligen Schriftstellern das Recht, in Werken, die einmal ihrer ganzen Anlage nach als poetisch angesehen werden müssen, auch die Idee von Engeln und Teufeln dichterisch zu verwenden. So hätte auch der Verfasser der Offenbarung Johannis selbst dann, wenn seine Schilderungen aus der unsichtbaren Welt im Einzelnen poetisch zu nehmen wären, wenigstens den allgemeinen ernstlich gemeinten Gedanken ausdrücken wollen, daß nicht nur Gott selbst, sondern auch untergeordnete höhere Geister in die menschliche Geschichte vielfach bestimmend eingreifen. Auf der anderen Seite kommt man auch dadurch, daß man bei Johannes wirkliche Visionen annimmt, die er über die einzelnen Scenen gehabt, keineswegs sogleich vom Gebiet des Symbolischen in das Gebiet des Realen. Eine Vision kann rein symbolisch sein, so daß ihr außer ihrer Bedeutung für die daraus zu abstrahirende Lehre keine objectivie Realität zu Grunde liegt, wie dieß bei der bekannten Vision des Apostels Petrus Apostelgesch. Cap. 10. der Fall ist. Anders verhält es sich allerdings mit solchen Visionen, welche nicht eine abstracte Lehre, sondern concrete Dinge aus der sichtbaren oder unsichtbaren Welt zum Gegenstande haben, wie z. B. Jes. Cap. 6.; hier fließt Realität und Symbol ineinander, denn ein Prophet kann wenigstens das Unsichtbare nicht ohne symbolische Hülle schauen, und wenn er es könnte, so könnte er es nicht ohne solche darstellen. Aber eine größere Realität muß den himmlischen Erscheinungen immerhin zukommen, wenn sie auf Visionen beruhen; die Visionen selbst haben dogmatischen Werth, und es liegt die Frage auch im Einzelnen nahe,

welche Realität einer himmlischen Erscheinung zu Grunde liege, wenn sie ihrer symbolischen Hülle entkleidet werde.

Bengel nun und seine Schule bestreben sich, Alles so real als möglich zu fassen, ohne übrigens zu verkennen, daß Vieles nur uneigentlich zu nehmen sei. Bengel selbst sagt hierüber bei Erklärung des fünften Capitels: „Daß in dem Himmel selbst kein Buch von Papier oder Pergament befindlich sei, das wird hoffentlich nicht nöthig sein einigen Menschen zu erinnern; ebenso gewiß aber ist es auch, daß Jesus Christus nicht wirklich in der Gestalt eines Löwen oder Lämmleins im Himmel stehe oder gehe, sondern es ist dieß alles Johanni im Gesicht also vorgestellt worden. So ist auch auf Erden kein abenteuerliches Thier mit sieben Köpfen und zehen Hörnern, das eben in solcher Gestalt sichtbarlich tobete. Gleichwie aber doch auf Erden in der Erfüllung wirklich etwas ist, das in seiner Art mit solchem Thiersbild übereinkommt: also gehen auch in dem Himmel die göttlichen Rathschlüsse, Gerichte, Entdeckungen, Ausführungen und Vobsprüche gegen Gott und das Lämmlein wahrhaftig vor. Johanni in Pathmos ist alles an einem Tage im Gesichte vorgestellt worden; aber der Erfolg selbst erstreckt sich von da an nach einander durch alle Zeiten, bis alles geschehen ist im Himmel und auf Erden. Deswegen ist ein lauterer Sinn und große Vorsichtigkeit nöthig, daß man den Nachdruck der Weissagung nicht entkräfte und doch auch dem Buchstaben nicht ungebührlich nachhänge.“ Dieß lassen wir uns bei gegenwärtiger Auslegung beständig angelegen sein.“ Diese Parallelsirung der himmlischen Erscheinungen mit den geschichtlichen Ereignissen, welche dem Johannes im Gesicht vorschwebten, hat viel Vernünftiges, und überhaupt hat die Bengel'sche Auffassung einen großen Reiz für alle diejenigen, welche sich die Realität der unsichtbaren Welt nicht durch spiritualistische Auslegung wollen verflüchtigen lassen. Allein für's Erste ist es nach der Art, wie in der Offenbarung die himmlischen Erscheinungen geschildert werden, außerordentlich schwer, mit irgend einer Sicherheit zu bestimmen, was an einer solchen Erscheinung real, was symbolisch zu nehmen sei, wie z. B. Bengel selbst sein Schwanken verräth, wenn er, nachdem er bei 5, 1. erklärt hat, es sei im Himmel kein wirkliches Buch mit sieben Siegeln vorhanden, gleich beim zweiten Vers sagt: „Es ist der Ehre des Lämmleins gemäß, daß dieses Ausrufen wirklich im Himmel und nicht nur im Gesicht geschehen sei“; ja es ist des symbolischen Beiwerks bei allen himmlischen Erscheinungen so viel, daß, wenn man von denselben

alles Symbolische wegnehmen wollte, wenig davon übrig bleiben würde. Doch können die Vertheidiger der realistischen Auffassung sich mit allem Grund darauf berufen, daß es für unsere menschliche Vorstellungsweise und Sprache einmal nicht möglich sei, Gegenstände aus der unsichtbaren Welt, wie unter den gegenwärtigen Dingen namentlich den Thron Gottes selbst und seine Umgebung, unter den zukünftigen das neue Jerusalem, anders als durch Bilder, die aus der sichtbaren Welt genommen sind, darzustellen, es sei hinter den Bildern noch eine andere höhere Realität verborgen und diejenigen irren weniger von der Wahrheit ab, welche die Schilderungen zu buchstäblich nehmen, als jene, welchen mit dem Bilde auch die Sache sich in's rein Abstracte auflöse. Es macht sich aber gegen die realistische Auffassung noch das zweite Bedenken geltend, daß in manchen Stellen der Offenbarung sich der symbolische Charakter noch weiter erstreckt als auf das bloße Weiswerk und die Substanz der Erscheinungen selbst zu betreffen scheint. Von den Reitern Cap. 6. sehen wir hier ab; denn diese machen gar keinen Anspruch auf reale Bedeutung, man kann außer bei dem ersten, den man am besten auf Christus bezieht, gar nicht fragen, wer diese Reiter eigentlich seien, sondern es sind rein symbolische Gestalten, welche zur Versinnlichung der hereinbrechenden Landplagen dienen sollen; auch an dem Adler, der 8, 13. nach der richtigen, weil schwierigeren Lesart mitten durch den Himmel fliegt und ein dreifaches Wehe ausruft über die, die auf Erden wohnen, dürfte kein Anstoß zu nehmen sein; wir möchten denselben trotz der Protestation Hengstenberg's einfach als das Symbol eines Engels fassen; es würde wenigstens keinen guten Geschmack verrathen, wenn Johannes zu der ganz gleichen Function, den Erdenbewohnern eine Botschaft anzukündigen, das eine Mal Engel, das andere Mal Vögel verwenden würde. So wird es auch keinem Anstand unterliegen, den vom Himmel fallenden Stern, der den Brunnen des Abgrundes öffnet (9, 1 f.), auf einen Engel zu beziehen, denn wenn die Sterne überhaupt Herrscher bedeuten, so kann Johannes recht wohl auch einen Engel unter dem Symbol eines Sternes schauen. Am schwierigsten jedoch ist die realistische Erklärung bei den vierundzwanzig Ältesten und den vier Cherubim. Die Ältesten sind offenbar die Repräsentanten der erlösten Gemeinde, indem die in den zwölf Patriarchen und in den zwölf Aposteln gegebene Zahl verdoppelt ist, sei's mit Rücksicht auf den Hinzutritt der Heiden, sei's wegen der Verbindung der alt- und neutestamentlichen Gemeinde. Sollten nun die vierundzwanzig

Ältesten noch außerdem wirkliche Personen sein, so könnte man nur an die zwölf Apostel und an die zwölf Erzbäter selbst denken; die Johanneische Abfassung der Offenbarung aber vorausgesetzt, konnte Johannes nicht sich selbst, so lange er noch auf Erden war, unter den vierundzwanzig Ältesten schauen, die zwölf Söhne Jakob's aber zeigen im Allgemeinen keinen solchen Charakter, daß sie würdig wären, an die Spitze der erneuerten Menschheit gestellt zu werden. Die Cherubim dagegen sind die Repräsentanten aller lebendigen Wesen; sind es aber außerdem noch „vier sehr vornehme himmlische Mächten“, wie Bengel sagt, also eine Art Engel, obgleich sie 5, 11. und 7, 11. von den gewöhnlichen Engeln unterschieden werden? Die Sache ist hier noch schwieriger als bei den Ältesten, denn wenn die Ältesten als solche auch keine wirklichen Personen sind, vierundzwanzig an der Zahl, so haben sie doch die Functionen von wirklichen Personen, die vor dem Thron Gottes stehen, nämlich von den seligen Menschen; sind dagegen die Cherubim nichts Anderes als Repräsentanten der sichtbaren Schöpfung, so vertreten sie Wesen, welche außer den von den Ältesten bereits repräsentirten Menschen Gott nicht wirklich loben und einst auch nicht vor seinen Thron kommen können. Das scheint auch in der That die Meinung Hengstenberg's zu sein, wenn er bei Erklärung der Stelle 4, 8. sagt: „Das: sie haben keine Ruhe Tag und Nacht sprechend, spielt an auf Ps. 19, 3: „Tag dem Tage strömt Rede und Nacht der Nacht zeigt an Erkenntniß“. Der nackte Gedanke ist der, daß der Himmel mit seinen Gestirnen unaufhörlich von Gottes Herrlichkeit zeugt, indem am Tage stets die Sonne leuchtet, bei Nacht der Mond und die Sterne. Wie die Himmel unaufhörlich die Ehre Gottes erzählen, des Gottes der Heerschaaren, so auch die Cherubim oder die Creatur auf Erden.“ Führen wir aber diese Ausführung Hengstenberg's wieder auf ihren nackten Gedanken zurück, so fällt damit die Cap. 4. und 5. geschilderte himmlische Versammlung in sich selbst zusammen und das Lob, das Gott vor seinem Throne dargebracht wird, ist nichts Anderes als wie etwa der Lobgesang der Engel im Prolog zu Goethe's „Faust“, eine poetische Darstellung der Verherrlichung Gottes durch die irdische Schöpfung, womit der vorbildliche Werth solcher himmlischen Vorgänge für uns Menschen verloren geht. Sind vielmehr die Cherubim keine wirklichen Einzelwesen, sondern nur Vertreter aller lebendigen Wesen oder der ganzen Schöpfung, so muß man als den Kreis, den sie vertreten, nicht bloß die irdische, sondern auch und zwar in erster Linie die himmlische

Schöpfung denken, denn Johannes leiht ihnen Functionen von Engeln, wenn sie, ohne Ruhe zu haben, Gott Tag und Nacht anbeten können, und dazu stimmt auch, daß 5, 13. der Creatur auf Erden die im Himmel vorangestellt ist, worunter nicht bloß die Sterne, sondern noch mehr die Engel zu verstehen sind. Ueberhaupt beruht die Realität der himmlischen Erscheinungen und Vorgänge in der Offenbarung auf der Realität der ganzen unsichtbaren Welt, nämlich der Engelwelt sowohl als des in der zukünftigen Welt stattfindenden Reiches der Herrlichkeit; wie weit dann die reale Auffassung im Einzelnen zu gehen hat, läßt sich nicht wohl ausmachen, und der Ausleger wird sich dabei nicht bloß von exegetischen Principien, sondern von seiner ganzen philosophischen oder theosophischen Anschauungsweise leiten lassen.

V. Die Beziehung der Offenbarung Johannis zur Geschichte.

Nach der Composition der Offenbarung als eines einheitlichen Ganzen, das in stufenweise fortschreitender, nach gewissen Ruhepunkten immer wieder auf's Neue aufgenommener Entwicklung zuletzt in der Wiederkunft Christi seinen Schluß findet, scheint sich allerdings zunächst wenigstens für diejenigen, welche überhaupt eine wirkliche Weissagung für möglich halten, die streng orthodoxe, am consequentesten von Bengel vertretene Auffassung zu empfehlen, wonach die Weissagungen der Apokalypse in der Art mit der Kirchengeschichte zusammenfallen sollen, daß in paralleler Zeitfolge jedem Capitel und jeder Scene gewisse bestimmte geschichtliche Ereignisse und Verhältnisse entsprechen und also nach Lücke's Ausdruck die Apokalypse geradezu zu einem prophetischen Compendium der Kirchengeschichte wird. Allein die nähere Betrachtung einerseits der Gesichte der Offenbarung selbst, deren Sinn und Natur man doch zunächst vor der geschichtlichen Deutung erforschen muß, andererseits der versuchten Deutungen und namentlich des Bengel'schen apokalyptischen Systems zeigt, auch abgesehen davon, daß die Bengel'sche Rechnung bereits bekanntlich durch die Erfahrung widerlegt ist, die Unhaltbarkeit dieses ganzen Standpunktes. Viele Stellen der Apokalypse widerstreben ihrer Natur nach jeder Deutung auf bestimmte kirchengeschichtliche Ereignisse, namentlich Cap. 12. kann unmöglich auf eine sogenannte Geburt Christi in seinem Reich gehen und auf einen während des Verlaufs der Kirchengeschichte eingetretenen Sturz des Teufels vom Himmel, wenn man auch wichtigere Begebenheiten hierfür auffinden mag als Bengel, nach welchem König Boleslav von Böhmen einen bedeutenden Antheil am Sturz

des Teufels gehabt hat. Für die Chronologie bietet die Apokalypse vollends gar keine Anhaltspunkte, da alle darin vorkommenden Zahlen mit Ausnahme der Zahl 666 und vielleicht der Zahl 1000 symbolisch sind; die Art insbesondere, wie Bengel seine apokalyptischen Zeitmaße herausfindet, ist, wie allgemein anerkannt und namentlich von Auberlen nachgewiesen wird, so außerordentlich gezwungen, daß wir nicht nöthig haben, uns weiter darüber zu verbreiten. Es ist ein Beweis, wie von dem herrlichen vielseitigen Inhalt der Apokalypse, so auf der anderen Seite von dem reichen Geiste Bengel's, daß Bengel, wenn er gleich mit seinem System im Ganzen auf falschem Wege ist und vielen Scharfsinn umsonst verschwendet, doch wiederum so tiefe Blicke in die Apokalypse thut und auch die einzelnen Stellen meisterhaft auszulegen versteht.

Die der streng orthodoxen am meisten entgegengesetzte rationalistische Auffassung der Offenbarung nennt Auberlen die zeitgeschichtliche. Es ist diese Benennung insofern bezeichnend, als die rationalistische Auffassung den Blick des Johannes im Gegensatz gegen den weit hinaussehenden Standpunkt, welchen Johannes nach der kirchengeschichtlichen Auffassung einnimmt, auf die Geschichte seiner Zeit einschränkt. Da aber die Rücksichtnahme auf die zur Zeit des Propheten vorhandenen geschichtlichen Verhältnisse zum Charakter der Prophetie überhaupt gehört; so müssen wir das Wesentliche der rationalistischen Auffassung in Uebereinstimmung mit Auberlen näher darin erkennen, daß sie den Apokalyptiker in bloßen Zeitmeinungen und phantastischen Erwartungen befangen sein läßt und ihm Weissagungen zuschreibt, die sich nicht erfüllt haben und nicht erfüllen konnten, wodurch die Offenbarung ihre kanonische Dignität verliert. Die Hauptpunkte sind: die Beziehung der heiligen Stadt (Cap. 11.) auf Jerusalem vor seiner Zerstörung, die Deutung der sieben Häupter des Thiers (Cap. 13. und 17.) auf die sieben ersten römischen Kaiser, die Deutung des Hauptes mit der geheilten Todeswunde und des als achtes Haupt wiederkehrenden Antichrists auf Kaiser Nero. Wenn nun aus der Erklärung des Einzelnen diese Deutungen auf unwiderlegliche Weise sich ergeben würden, so müßte man es als ein Räthsel hinnehmen, wie ein inspirirter Apostel oder Prophet solche phantastische Vorstellungen haben, ja wie ein geschiedter Mann, der wie der Verfasser der Apokalypse Alles wohl zu berechnen verstand, sich so bloßstellen konnte, daß schon die nächste Zeit seine ganze Weissagung zu Schanden machen mußte. Doch sagt auch Dürer dieß

in Gemäßheit seines dem orthodoxen Standpunkt sich annähernden Inspirationsbegriffes wenigstens in Beziehung auf den letzten der genannten drei Punkte, was man einem Propheten nicht zutrauen dürfe, sei der selbst von gebildeten Heiden verachtete Wahn, daß der todtte Kaiser Nero als Antichrist wiederkehren werde; es wird sich aber rücksichtlich aller dieser Punkte eine andere Erklärung als die richtige erweisen, so daß die Apokalypse aus rein exegetischen Gründen vom Kreis apokryphischer Machwerke entfernt zu halten ist. — So sind wir mit Auberlen ganz darin einverstanden, daß eine dritte Auffassung gesucht werden muß, und wenn er diese Auffassung im Unterschied von der kirchengeschichtlichen und zeitgeschichtlichen Auffassung die reichsgeschichtliche nennt und ihr Wesen nach Bed so angiebt: „Die Apokalypse zeichnet Wesensbeschaffenheiten; diese sind zu ermitteln, unabhängig von der Frage: auf welche äußere geschichtliche Erscheinung (Staat, Kirche, Begebenheit, Person) trifft dieß zu?“, so glauben auch wir, daß es der Apokalypse vielmehr um die Darstellung der leitenden Principien und Potenzen in der Entwicklung des Reiches Gottes und seinem Kampfe mit dem Weltreich zu thun ist, als um die Vorhersagung einzelner Ereignisse. Aber dennoch hat der Standpunkt Auberlen's nach unserem Urtheil zu wenig von der zeitgeschichtlichen Auffassung in sich, weil Auberlen den Beziehungen der Apokalypse zu der Zeit des Johannes nicht gerecht wird, und zu viel von der kirchengeschichtlichen, weil nach Auberlen die Apokalypse zwar nicht alle geschichtlichen Ereignisse, aber doch alle die ganze kirchengeschichtliche Entwicklung leitenden Principien enthält. Es kommt hier am meisten auf die Deutung der babylonischen Hure an; ist Babylon, wie wir dieß überzeugt sind, Rom und zwar das alte heidnische Rom, so hat die rationalistische Auffassung insofern Recht, als der prophetische Gesichtskreis der Apokalypse sich auf die zur Zeit des Johannes vorhandenen geschichtlichen Verhältnisse bezieht; aber indem Johannes den Fall Babels und überhaupt den Untergang des Heidenthums oder der sogenannten alten Welt weissagt, so liegt in seinen wirklich erfüllten Weissagungen auch die Wahrheit der kirchengeschichtlichen Auffassung; doch knüpft der Verfasser seine Weissagungen nicht nur an allgemeine, auf den Entwicklungsang des Reiches Gottes gegründete Principien an, sondern läßt auch die geweissagte Katastrophe in die Vollendung aller Dinge sich ausmünden, und darin liegt die Wahrheit der reichsgeschichtlichen Auffassung. Wir stehen somit, was die Deutung Babels auf das heidnische Rom betrifft, auf

dem Standpunkte Hengstenberg's, der eben diese Deutung mit der rationalistischen Auffassung gemein hat, aber Hengstenberg begiebt sich dadurch wieder auf den Standpunkt der kirchengeschichtlichen Auffassung, daß er das tausendjährige Reich gezwungenerweise auf die Zeit der Herrschaft der christlichen Kirche deutet, so daß nach ihm doch der Verlauf der Apokalypse und der Verlauf der Kirchengeschichte sich decken sollen, während nach unserer Auffassung die zwischen dem Untergang des Heidenthums und der Wiederkunft Christi liegende Zeit für die Apokalypse gar nicht in Betracht kommt. Wir versuchen es nun, unsere Ansicht in den folgenden Abschnitten näher zu erweisen; zum Voraus aber dürfte zweierlei ein gutes Vorurtheil für dieselbe erwecken. Einmal: die Apokalypse enthält bekanntlich nichts von der Reformation, und das Dilemma, das der verstorbene Dr. Baur in den Theologischen Jahrbüchern sowohl Auberlen als Hengstenberg entgegengehalten hat, dürfte schwerlich zu widerlegen sein: „Entweder kann die Reformation in einem geschichtlichen Gemälde, wie die Apokalypse nach dieser Ansicht sein soll, nicht fehlen, oder wenn sie darin fehlt, so ist die Apokalypse kein solches geschichtliches Gemälde.“ Sodann: die Apokalypse wird dadurch, daß man den geschichtlichen Verlauf vom Gesichtskreis des Sehers ausschließt und seinen Blick vorzugsweise auf das Ende gerichtet sein läßt, zwar dem Propheten Daniel unähnlich, der aber ohnedieß, was die Specialität seiner Weissagungen betrifft, von Johannes nicht erreicht wird, dagegen den anderen Propheten um so ähnlicher, welche auch stets das Ende geweissagt haben, und zwar ein doppeltes Ende, nämlich sowohl die der alten Gemeinde zunächst bevorstehende Katastrophe als auch das Ende aller Dinge.

VI. Das Volk Israel und die Stadt Jerusalem (Cap. 7. und 11.).

Unter allen Fragen, welche die Auffassung specieller Punkte der Apokalypse betreffen, ist keine schwieriger als die Frage über die oben genannten Punkte, ihre Beantwortung ist aber auch von entscheidender Wichtigkeit für den ganzen Standpunkt, den der Apokalyphtiker haben soll, so daß die verschiedenen Ausleger nach der Stellung, welche sie namentlich zum elften Capitel einnehmen, in fest bestimmte Gruppen sich eintheilen lassen. Besonders ist es dann wiederum interessant, zu sehen, wie in der Hervorhebung des Werthes, den der Apokalyphtiker auf das leibliche Israel legen soll, gerade die Ausleger von den einander am meisten entgegengesetzten Standpunkten zusammentreffen.

Cap. 7. ist eine zwischen das sechste und siebente Siegel eingeschobene Episode: ehe die letzten Strafgerichte hereinbrechen, sollen die Knechte Gottes an ihren Stirnen versiegelt werden mit dem Siegel des lebendigen Gottes, d. h. sie sollen als Knechte Gottes anerkannt und dadurch gesichert werden gegen alle Anfechtungen, so daß sie nicht sowohl äußerlich verschont als vielmehr innerlich bewahrt bleiben. Dann wird ihre Zahl angegeben, 144,000 aus allen Geschlechtern Israels. Hierauf sieht Johannes von Vers 9. an eine unzählbare Schaar aus allen Völkern im Zustand seliger Vollendung vor dem Throne Gottes. Sind nun die Versiegelten aus dem leiblichen oder aus dem geistlichen Israel? Hat der Verfasser bloß Bekehrte aus den Juden vor Augen, sei's die zu seiner Zeit lebenden Judenchristen, sei's die Juden einer späteren Zeit, wenn einmal das Volk Israel sich bekehren wird, oder hat für ihn das leibliche Israel als solches keine Bedeutung mehr, so daß ihm das Volk Israel hier eine Allegorie ist für die christliche Kirche? Wäre der Gegensatz gegen die von Vers 9. an geschilderte Schaar nicht, so würden wir kein Bedenken tragen, uns einfach für die nicht nur von Hengstenberg, sondern auch von de Wette und Ewald vertretene Deutung auf das geistliche Israel auszusprechen. Denn die Erklärung vom leiblichen Israel hat gar zu große Schwierigkeiten. Vor Allem sieht man gar nicht ein, warum nur die Judenchristen und nicht auch die Heidenchristen einer Versiegelung bedürfen sollen, da die letzteren ebenso gut den Anfechtungen ausgesetzt sind. Für's Zweite waren die Stämme Israels nicht nur, worauf gewöhnlich hingewiesen wird, der Größe nach sehr ungleich, so daß wenigstens die gleiche Austheilung auf jeden Stamm nicht eigentlich genommen werden kann, sondern es sind ja sogar die dem Zehnstämmereich angehörigen Stämme bis auf wenige unter die Juden gemischte Reste untergegangen. Wie soll es also aus jedem Stamme 12,000 Versiegelte geben können? Bengel sagt freilich in seinen Reden: „Bei den Juden, die in so langen Zeiten freiwillig oder gezwungen das Christenthum oder nur den Christennamen angenommen haben, ist die Beschneidung unterblieben und ihre häufigen Nachkommen haben sich dergestalt mit den Heiden vermengt, daß wir nicht wissen können, wer unter uns in seinen Vorfahren aus Israel oder aus den Heiden sei, wie hingegen auch ein Jude nicht weiß, ob er nicht etwa von einem Proselyten oder Judengenossen abstamme.“ Nach dieser Rechnung könnte man nicht nur die Zahl der Juden um ein Beträchtliches vermehren, sondern es

könnten auch die in Assyrien zurückgebliebenen zehn Stämme wieder aufgefunden werden, da Nachkommen von denselben doch vorhanden sein müssen, und wenn man für die Abstammung von Abraham vollends auch die weibliche Linie in Betracht zöge, so könnten am Ende der Tage fast alle Christen eigentlich der Kirche aus den Juden zugetheilt werden müssen. Allein man darf nicht so rechnen, für die Angehörigkeit an ein Volk ist nicht bloß die Abstammung von einem Mitglied desselben, sondern die Bewahrung der Nationalität erforderlich; die Juden selbst haben, wie sie Heiden in ihr Volk aufgenommen haben, so im Gegentheil an Volksgenossen, die durch Unterlassung der Beschneidung in ein fremdes Volk übertraten, keinen Anspruch mehr gemacht, und das auch vom physiologischen Standpunkt aus mit Recht, da in den Nachkommen eines solchen Juden, je öfter sie sich mit den Heiden vermischten, das ursprünglich Abrahamitische Blut immer mehr verdünnt werden mußte. Drittens spricht gegen die Beziehung der Versiegelten auf das leibliche Israel auch der Umstand, daß die 144,000 weiter unten (Cap. 14.) wieder vorkommen als die Zahl derer, die erkaufte sind von der Erde, und daß die Namen der zwölf Stämme Israels auf den Thoren des neuen Jerusalems unmöglich eine particularistische Bedeutung haben können. Deshalb weicht selbst Roos, der bekannte Schüler Bengels, in diesem Stücke von Bengel ab, indem er in seiner für die württembergischen Summarien ausgearbeiteten Auslegung der Offenbarung Johannis sagt: „Es bestehen aber diese 144,000 so wenig als die Bewohner des neuen Jerusalems, an dessen Thore die Namen der zwölf Stämme Israels angeschrieben sind, allein aus solchen, die nach dem Fleisch von Israel sind; denn nach dem Gnadenrecht des Neuen Testaments sind viele Zweige aus dem Delbaum des Heidenthums ausgehauen und in den guten Delbaum Israels eingepropft worden“ u. s. w.¹⁾

Allen diesen Gründen aber, welche für die Deutung Israels auf die ganze Kirche sprechen, steht der offenbare Gegensatz gegenüber,

¹⁾ Freilich bemerkt das herzogliche Consistorium in der Vorrede: „Der würdige Herr Rath und Prälat in Anhausen, Magnus Friedrich Roos, hat in diesem Bande theils die zweite Epistel an die Korinther, theils die Offenbarung Johannis geliefert. Wenn in dieser letzteren einiges wenigstens gegen die sonst bekannten Schriften des Herrn Verfassers abgeändertes angetroffen wird, so ist es mehr auf die Rechnung der hiesigen Censur als des Herrn Verfassers selber zu schreiben.“ Man ist also im Einzelnen nicht sicher, ob man die Ansicht von Roos oder die des Consistoriums vor sich hat.

den Vers 9. die Schaar aus allen Heiden gegen die Schaar aus Israel bildet. Allerdings ist dieß nicht der einzige und nicht einmal der Hauptgegensatz; vielmehr ist der Gegensatz ein dreifacher: die 144,000 Versiegelten bilden die streitende, die Schaar Vers 9. bildet die triumphirende Kirche ab; an diesen Hauptgegensatz schließen sich noch zwei andere an: jene sind aus Israel, diese aus allen Völkern, die erstere Schaar ist gezählt, die zweite unzählbar. Hengstenberg will den letzteren Gegensatz nicht anerkennen, indem er sagt, daß die Menge, die Niemand zählen könne, charakteristische Bezeichnung Israels oder der Kirche sei und daß auch in Vers 4. der Seher die Zahl der Versiegelten höre, weil er sie selbst nicht zählen könne. Daß aber doch, wenn nach einer gezählten Schaar eine solche angegeben ist, die ausdrücklich als unzählbar bezeichnet wird, damit gar kein Gegensatz beabsichtigt werde, sondern beide Schaaren geradezu zusammenfallen, wird schwer zu glauben sein. Roos wird diesem Gegensatz gerecht, wenn er am angeführten Orte bei Erklärung von Vers 9 ff. sagt: „Vom Anfang des Christenthums bis auf die Zeit der Eröffnung des siebenten Siegels haben die vollendeten Gerechten schon eine große Summe ausgemacht, wozu unter den folgenden Trompeten noch viele gekommen sind, welche dem Johannes zugleich vorgestellt wurden.“ Die streitende Kirche besteht immer nur aus einer Generation, aber die triumphirende Kirche wird von den Ueberwindern aller Generationen gebildet, darum ist sie unzählbar. Wir müssen nun aber auch dem dritten Gegensatz gerecht werden, daß die Versiegelten aus Israel genommen sind und die unzählbare Schaar aus allen Völkern gebildet ist, und das können wir dadurch, daß wir bei der ersten Schaar an den ursprünglichen Stamm der Kirche denken, der aus Israeliten bestand, und bei der zweiten an die spätere Ausbreitung des Christenthums über alle Völker. Da jedoch zur Zeit, da Johannes schrieb, die Kirche nicht mehr bloß aus Judenchristen bestand, so müssen wir zugleich annehmen, daß Johannes vom Standpunkte eines alttestamentlichen Propheten aus schreibt. Würden wir unser Capitel bei einem alttestamentlichen Propheten lesen, so wäre es ohne alle Schwierigkeit; wir würden da sagen: Der Prophet blickt zuerst auf die Bedrängnisse hin, die der Gemeinde Gottes in der nächsten Zeit bevorstehen, in denen aber alle diejenigen bewahrt bleiben, welche von Gott als die Seinen erkannt werden, deswegen stellt er die Auserwählten als eine genau gezählte Schaar dar; dann aber sieht er auf die Zeit der Vollendung der Gemeinde, in der sie allen Anfechtungen ent-

nommen sein wird, und hier schwebt ihm zugleich die in der Zukunft zu erwartende Ausbreitung der Gemeinde über alle Völker vor, während er vorhin nur von den Israeliten geredet hat; auch ergiebt es sich von selbst, daß diese letztere Schaar sich ihm als eine unzählbare darstellt, im Gegensatz gegen die Zahl der Versiegelten, welche als eine gemessene immerhin eine wenigstens relativ kleine ist. Eine ähnliche Uebertragung des alttestamentlichen Sprachgebrauches auf neuteamentliche Verhältnisse findet Jacobus Cap. 1, 1. statt, wo Jacobus schreibt an die „zwölf Stämme, die da sind in der Zerstreuung“. Ohne Zweifel ist ihm das keine bloße Allegorie auf die Christen, wie dieß wahrscheinlich bei Petrus der Fall ist, wenn er schreibt den „ausgewählten Fremdlingen von der Zerstreuung“, noch viel weniger will er sich in einen Gegensatz setzen gegen das leibliche Israel, wie dieß Paulus thut, wenn er Gal. 6, 16. vom Israel Gottes redet, sondern Jacobus redet einfach im alttestamentlichen Sprachgebrauch fort, obschon derselbe jetzt, da einmal die christlichen Gemeinden in der Zerstreuung größtentheils aus Heiden bestanden, nicht mehr recht paßte, wie die Eintheilung in zwölf Stämme ohnedieß schon seit langer Zeit ihre Bedeutung verloren hatte. Johannes aber hatte als Prophet noch ein größeres Recht, den alttestamentlichen Sprachgebrauch anzuwenden, als Jacobus, denn ein Prophet kann sich nicht nur auf den Standpunkt der Zukunft, sondern auch auf den der Vergangenheit versetzen und aus diesem heraus reden, wie ja Johannes in der Apokalypse Manches aufnimmt, was bereits der Vergangenheit angehörte. Will man dagegen die Weissagung von den 144,000 Versiegelten durchaus aus den zur Zeit der Abfassung der Apokalypse bestehenden Verhältnissen erklären, wo die Gemeinde einmal thatsächlich aus Juden und Heiden gemischt war, so muß man sie entweder materiell falsch verstehen, wenn man sagt, die Versiegelten seien nur aus den Judenchristen, oder man begeht einen formellen Fehler, indem man den offenbar zwischen Israel und allen Völkern vorhandenen Gegensatz nicht zu seinem Rechte kommen läßt.

Auf die gleiche Weise dürften sich nun auch die in dem ersten noch wichtigeren Capitel vorhandenen Schwierigkeiten lösen. Es stehen sich hier drei Erklärungen gegenüber: 1) Die Bengel'sche Schule versetzt das ganze Capitel in jene zukünftige Zeit, da das Volk Israel bekehrt und Jerusalem wieder der Mittelpunkt des Reiches Gottes auf Erden sein wird. 2) Die rationalistische Erklärungsweise, auf deren Seite in diesem Capitel auch Dürer steht, bezieht die hier vor-

kommende Stadt auf das alte Jerusalem kurz vor seiner Zerstörung durch die Römer und findet hier die Schicksale Jerusalems in den nächsten auf die Abfassung der Apokalypse folgenden Jahren geweissagt. 3) Hengstenberg nimmt mit vielen älteren Erklärern Jerusalem als eine Allegorie auf die christliche Kirche und findet in unserem Capitel eine Antwort auf die Frage, wie sich die Kirche zu dem unverbesserlichen, auch unter den schwersten göttlichen Gerichten fortdauernden Verderben der Welt verhalte. Es zeige sich nämlich auch in der Kirche viel Abfall und Verderben, auch dort entfalte sich die richtende Thätigkeit Gottes, aber gegen den Abfall erhebe sich eine Reaction aus der Mitte der Kirche und das Gericht sei kein vernichtendes, sondern es bereite nur die Bahn für die Gnade.

Ueber die Bengel'sche Auffassung haben wir im Einzelnen nichts zu bemerken, denn über etwas, das rein der Zukunft angehört, läßt sich nicht viel streiten, da manche Schwierigkeiten durch die Erfüllung sich heben können. Wir können uns aber aus dem allgemeinen Grunde nicht zu der Bengel'schen Auffassung bekennen, weil im Zusammenhang, in welchem das Capitel steht, uns nichts darauf hinweist, daß dasselbe auf eine so ferne Zeit gehe. Wenn man die Bengel'sche Chronologie annehmen würde, so wäre in der Stellung des Capitels gegeben, daß dasselbe wenigstens bereits einer späteren Zeit angehöre; aber wenn man erkannt hat, daß Cap. 12. sogar auf die Vergangenheit zurückgeht und daß Cap. 10. und 11. ebenso eine zwischen die sechste und siebente Posaune eingeschobene Episode bilden, wie Cap. 7. zwischen die Eröffnung des sechsten und des siebenten Siegels eingeschoben ist, womit will man bei Cap. 11. eine Projection in die ferne Zukunft rechtfertigen?

Gegen die rationalistische Auffassung spricht außer dem zwar nicht genannten, aber angedeuteten Namen „Jerusalem“ eigentlich Alles. Nach Vers 1. und 2. soll der Tempel und der Altar gemessen werden, dagegen der Vorhof nicht, weil er den Heiden gegeben sei, welche die heilige Stadt 42 Monate zertreten werden. Wie ist es möglich, diese Stelle eigentlich zu verstehen? Wie konnte ein vernünftiger Mensch glauben, der Tempel werde unerobert bleiben, während die Stadt und der Vorhof 42 Monate lang in der Gewalt der Feinde sich befinde, sollten dieß auch, um mit Bengel zu reden, nur 42 gemeine Monate sein? Hätte der Verfasser an die wirkliche Rettung des Tempels geglaubt, so hätte er im Moment der Eroberung Jerusalems eine göttliche Dazwischentunft erwarten müssen.

Deswegen nimmt auch Ewald, ob er gleich das ganze Capitel auf Jerusalem und das Judenthum bezieht, die beiden ersten Verse allegorisch, indem er in seinem neueren deutschen Commentar im zweiten Bande seiner Johanneischen Schriften sagt: „Die Vorstellung selbst, welche sich in diesem Gesichte ausdrückt, ist wesentlich dieselbe, welche einst den Seheraugen eines Jesaja und des ungenannten Propheten B. Zaph. Cap. 12—14. vorschwebte, daß nämlich, wenn der Grund der Gemeinde der wahren Religion unzerstörlich und der Tempel deren Mittelort ist, dieser etwas von aller menschlichen Willkür und Zerstörungslust Unantastbares habe und wohl mit der heiligen Stadt selbst bis dicht an sein innerstes Heiligthum erschüttert und entweiht werden könne, dieses aber unentweiht bleiben werde. — — — Wiederholte sich diese Hoffnung jetzt im Christenthume, so ist freilich einleuchtend, daß damit nur der Grundgedanke sich ausdrückt, wie unzerstörbar das Heiligthum aller wahren Religion sei, und daß die Heiden höchstens das Aeußere derselben zerstören können; aber doch hoffte unser Johannes auf Jerusalem auch als die künftige christliche Stadt (20, 9).“ Daß die angebliche Hoffnung des Johannes auf das Auftreten der zwei Zeugen in Jerusalem unerfüllt geblieben ist, darauf wollen wir uns nicht berufen, da man auf dem Standpunkte des Rationalismus an solchen unerfüllten Weissagungen keinen Anstoß nimmt, ebenso nicht darauf, daß nach Johannes Vers 13. bloß der zehnte Theil der Stadt durch ein Erdbeben zerstört wird, während Christus die gänzliche Zerstörung Jerusalems geweissagt hatte; denn die Weissagung Christi wird ja in eine spätere Zeit versetzt. Allein die ganze rationalistische Auffassung wird nach unserer Ueberzeugung durch den Umstand umgestoßen, daß in unserem Capitel gar kein Gegensatz zwischen dem Christenthum und dem Judenthum vorausgesetzt ist. Ewald will, man solle bei Vers 1. nicht ängstlich fragen, ob die in des Tempels innerstem Heiligthume Huldigenden und durch ihn zu Rettenden Judäer oder Christen sein werden, denn daß die ganze Stadt christlich werden werde, sei der tiefste Grund der ganzen Anschauung. Allein wo ist das angedeutet, daß Jerusalem christlich werden werde? Dann könnte es Vers 13. nicht bloß heißen: „Die Anderen erschrafen und gaben Ehre dem Gott des Himmels“, sondern es müßte etwa gesagt sein: „und glaubten an den Heiland der Welt“. Volkmar freilich stellt den Inhalt von Vers 13. so dar: „nur ein Theil gehe zu Grunde, die Uebermeisten würden an Jesum Christum glauben, nun anerkennen, daß Gott sich in dem Gekreuzigten

geoffenbart hat“, und fügt dann hinzu: „Der Verfasser hofft das gerade Gegentheil von dem, was er 9, 21. 16, 9 ff. von den Heiden erwartet hat. Der Seher hat sich völlig getäuscht, der größte Theil der Heiden hat endlich Buße gethan und der größte Theil der Juden ist verstockt geblieben.“ Allein die Befehrung zum Gekreuzigten wird von Volkmar in den Text hineingetragen, es ist von ihr im Texte mit keiner Silbe die Rede und darum ist die historisch sein wollende rationalistische Erklärung des elften Capitels in der That unhistorisch, weil Johannes ganz anders hätte reden müssen, wenn er das Jerusalem seiner Zeit vor Augen gehabt hätte. Johannes konnte möglicherweise aus Patriotismus hoffen, daß Gott die heilige Stadt und den Tempel nicht der Zerstörung preisgeben werde, aber so weit konnte er, der, wie de Wette sich ausdrückt, das Joch des Gesezeswesens abgeworfen hat und keine andere Gerechtigkeit als die durch das Blut Christi kennt, nicht gehen, daß er Juden und Christen unterschiedslos als wahre Anbeter in den Tempel versetzt oder vielmehr die ersteren allein, da ja die Christen sich aus Jerusalem flüchteten, und daß er von der Masse der Juden nichts Anderes verlangt, als daß sie Ehre geben dem Gott des Himmels. Daraus folgt, daß in unserem Capitel kein Gericht über das eigentliche Judenthum geschildert sein kann, nämlich über dasjenige Judenthum, das im Gegensatz zum Christenthum steht und aus welchem sich zur Zeit der Abfassung der Apokalypse die besseren Elemente durch ihren Uebertritt zum Christenthum bereits ausgeschieden hatten.

Nach der Auffassung Hengstenberg's dagegen läßt sich wenigstens das Meiste befriedigend erklären. Vers 1. und 2. giebt einen guten Sinn, wenn man die Meinung des Apokalypstikers dahin auslegt, die Kirche werde von dem in der Welt herrschenden Verderben überfluthet, aber ihr inneres Heiligthum bleibe davon unberührt. Den Namen „heilige Stadt“ konnte freilich Johannes wohl nur dann geradezu auf die christliche Kirche übertragen, wenn Jerusalem bereits zerstört war, weil, wenn Jerusalem noch stand, jeder Leser hätte an Jerusalem denken müssen. Darum ist für die Hengstenberg'sche Auffassung unseres Capitels die Abfassung unter Domitian, für welche bekanntlich das Zeugniß des Irenäus spricht, die *conditio sine qua non*, wie die rationalistische Auffassung von selbst die Abfassung der Apokalypse vor der Zerstörung Jerusalems voraussetzt. Die zwei Zeugen können recht wohl eine Personification des ganzen in der Kirche bestehenden Zeugenamtes sein. Ihre Thaten sind nach dem

Vorbild des Moses und Elias geschildert. Düsterblick meint zwar, schon die Rücksicht auf die keineswegs allegorisch verstandenen Wunderthaten jener alten Propheten mache es von vorn herein höchst unwahrscheinlich, daß die Schilderung V. 5 f. allegorisch gemeint sei. Aber es dürfte das Gegentheil richtig sein. Denn da sich in der Geschichte nichts auf ganz gleiche Weise wiederholt, so kann V. 5 f. nur sagen wollen, die zwei Zeugen werden auf ihre Weise das thun, was von Moses und Elias geschrieben stehe, indem das Wort der Diener Christi eine geistige Macht ist, welche die Welt innerlich straft und richtet und ihr auch die äußerliche Strafe ankündigt, wenn sie in ihrer Feindschaft gegen Christum verharret. Ueberdies muß man doch zwischen einer historischen Erzählung und einer prophetischen, vielfach poetischen Schilderung wohl unterscheiden. Die Schicksale der zwei Zeugen sodann werden nach dem Vorbild Christi beschrieben. Deshalb kann man die Schilderung wohl so verstehen, daß Christi Auferstehung und Himmelfahrt sich an den zwei Zeugen wiederholen werde, indem nämlich die Zeugen nach ihrem Tode in den Himmel eingehen, indem auf Erden ihr Gedächtniß in Ehren und im Segen bleibe und stets neue Zeugen an die Stelle der getödteten treten, wie Luther an die Stelle von Huf. Vers 13. ist eine schöne Andeutung davon, daß die Gerichte Gottes, die über die Kirche ergehen, stets nur partiale seien und heilsame Wirkungen zurücklassen. Dagegen ist Vers 8. sehr mißlich für die Hengstenberg'sche Erklärung: „Ihre Leichname werden liegen auf der Gasse der großen Stadt, die da geistlich heißet Sodoma und Egypten, da auch ihr Herr gekreuziget ist.“ Hier ist offenbar Jerusalem gemeint, es ist zwar nicht genannt, sondern nur angedeutet, aber gerade das vermehrt die Schwierigkeit, denn man erhält nun ein doppeltes Symbol: Sodom und Aegypten soll das Symbol von Jerusalem sein und Jerusalem wieder das Symbol der christlichen Kirche. Auch das ist hart, daß die Kreuzigung Christi nur geistlich verstanden werden soll. Deshalb müßte auf jeden Fall Vers 8. nicht geradezu auf die christliche Kirche bezogen werden, sondern auf die äußere Kirche überhaupt, sowohl die jüdische als die christliche, auf ähnliche Weise, wie Cap. 12. unter dem Weib, das Christum gebiert und hernach in die Wüste flieht und vom Drachen verfolgt wird, die eine Gemeinde der Gläubigen im Alten und Neuen Testament zu verstehen ist; denn wie die Gemeinde Gottes im Alten Testament sich fortsetzt in der Gemeinde Gottes im Neuen Testament, so ist das äußere Kirchenthum unter den Christen nur die

Fortsetzung des äußeren, dem Reiche Gottes feindlichen Kirchenthums unter den Juden. Dadurch erhält man den Vortheil, daß man das Wort „da auch ihr Herr gekreuzigt ist“ nicht mit Hengstenberg bloß auf die geistliche Kreuzigung Christi in der entarteten Kirche, sondern zugleich wenigstens auf die eigentliche Kreuzigung Christi in Jerusalem beziehen kann, und man kann dann den ganzen Vers so umschreiben: „Ihre Leichname werden liegen auf der Gasse der großen Stadt, d. h. der äußeren Kirche, der ich — nicht den Namen Jerusalem, sondern — den Namen Sodom und Aegypten geben will, da auch ihr Herr gekreuzigt ist, nämlich leiblich im alten Jerusalem und geistlich in der entarteten christlichen Kirche.“

Doch es führt uns wohl das Bisherige darauf, einen Versuch zu machen, ob wir nicht, wie wir es mit Cap. 7. gethan haben, auch Cap. 11. von einem Standpunkt aus erklären können, nach welchem das Judenthum und Christenthum noch keinen Gegensatz bilden, woraus folgt, daß die Weissagung in ihrer Erfüllung auf beides zugleich, auf das Judenthum und Christenthum, bezogen werden kann. Eine Zeit für die wirkliche Abfassung der Apokalypse, in der noch kein Bruch zwischen Judenthum und Christenthum bestand, läßt sich nicht auffinden; denn man müßte da mit der Abfassung bis in die erste Zeit der apostolischen Kirche zurückgehen, wo noch Petrus und Johannes mit einander in den Tempel hinaufgingen, um zu beten. Aber das Alte Testament ist so sehr der Schlüssel zum Verständniß der Apokalypse, daß Manches und so auch unser Capitel geradezu aus der alttestamentlichen Anschauung heraus geschrieben ist. Die Anerkennung dieses Grundsatzes scheint mir allein eine völlig befriedigende Erklärung unseres Capitels zu ermöglichen. Die in Cap. 11. gemeinte Stadt ist nach alttestamentlicher Anschauung Jerusalem, der Prophet nennt aber absichtlich ihren Namen nicht, um nicht den Schein zu erwecken, als sei das, was er von derselben sagt, an das eigentliche Jerusalem gebunden; es ist überhaupt die heilige Stadt nicht im geographischen, sondern im idealen Sinne, der Mittelpunkt des Gottesreiches, wie wir beim nächsten Abschnitte sehen werden, im Gegensatz gegen Babel, die Weltstadt. Doch hat diese heilige Stadt auch etwas von einer Weltstadt an sich. Sie ist die große Stadt (V. 8.), und was in ihr geschieht, geschieht im Angesichte aller Völker (V. 9 f.). Erwald macht zu diesen Versen die Bemerkung: „So gewiß wirkt man von diesem Mittelorte aus immer zugleich auf die ganze Erde.“ Aber das führt uns eben über das eigentliche Jerusalem, besonders

über das Jerusalem zu der Zeit des Apostels Johannes hinaus. Diese große Stadt gleicht auch dem in ihr herrschenden Zustand innerer Verderbniß nach einer Weltstadt, sie ist wegen ihrer Sittenlosigkeit Sodom und wegen ihres Unglaubens, ihrer Feindschaft wider das Volk Gottes, Aegypten (Johannes vermeidet den Namen „Babel“ wohl deßhalb, weil er diesen zu anderem Gebrauch aufgespart hat), in ihr ist Christus gekreuzigt worden und in ihr werden seine Zeugen nicht ohne Mitschuld der Einwohner der Stadt getödtet. Darum muß ein Gericht über die Stadt kommen; das Zertretenwerden durch die Heiden ist wohl von der inneren Ueberfluthung durch heidnische Gesinnung und von einem Dahingegebensein in die äußere Gewalt der Heiden zugleich zu verstehen. Von selbst erhellt, warum Johannes keine gänzliche Zerstörung der heiligen Stadt weissagen konnte, denn die heilige Stadt im idealen Sinne ist nicht zerstört worden, viele Einwohner von Jerusalem waren von Anfang Anbeter Gottes im Geist und in der Wahrheit und sind in die christliche Kirche übergegangen, andere wurden später durch die Gerichte selbst bekehrt, ja nicht nur die wahre Religion blieb mit dem besseren Rest des Volkes, sondern auch die große Stadt selbst blieb in der äußeren christlichen Kirche, und derselbe Scheidungsproceß, der im alten Jerusalem eingetreten ist, muß sich stets wiederholen. Obgleich diese Erklärung rücksichtlich des Ausgangspunktes der Weissagung ihren Standpunkt in der Vergangenheit nimmt, läßt sich doch allerdings an dieselbe auch jene Auffassung anknüpfen, welche unser Capitel auf die Zukunft bezieht, indem man sagt, es müsse auch einmal eine Zeit eintreten, wo Jerusalem wieder die heilige Stadt, der Mittelpunkt des Gottesreiches, sein werde. Allein wir kommen damit auf ein Gebiet, wo sich durchaus nicht bestimmen läßt, was in unserem Capitel buchstäblich in Erfüllung gehen werde; die Grenzlinie zwischen der buchstäblichen und geistlichen Erfüllung des prophetischen Wortes zu ziehen, ist außer mit Hülfe der in der bereits vorliegenden Erfüllung gegebenen Erfahrung so schwer als auszumachen, was in einer von einem Propheten geschilderten himmlischen Erscheinung real oder bloß symbolisch zu nehmen sei. Von den auf Christum gehenden alttestamentlichen Weissagungen sind manche buchstäblicher in Erfüllung gegangen, als die Propheten selbst es gemeint hatten, andere sind nur geistlich erfüllt worden. Darum muß die Erklärung stets die geistliche Erfüllung als die Hauptsache voranstellen; wie viel dann noch buchstäblich

in Erfüllung gehen wird, wird die Zeit lehren ¹⁾; die Erfüllung des prophetischen Wortes aber gar auf äußerlichem Wege, z. B. durch den Bau eines Tempels in Jerusalem, herbeiführen zu wollen, ist die Spitze der Verkehrtheit. Was die Abfassung der Apokalypse betrifft, so verträgt sich mit unserer Auffassung des ersten Capitels sowohl die Abfassungszeit unter Nero als die unter Domitian. Vers 2. ist wohl eindringlicher, wenn Johannes auf die factisch bereits vorliegende Zerstörung des alten Jerusalem durch die Heiden hinweisen konnte; auch will es mir scheinen, Johannes wäre vor der Zerstörung Jerusalems durch eine gewisse Scheu abgehalten worden, seine Weissagung so zu formuliren, wie er gethan hat, um nicht mit der anders lautenden Weissagung Christi in eine, wenn auch nur scheinbare, Collision zu kommen. Doch ist das Gefühlsache, an sich ist die Weissagung, wenn sie auf das ideale Jerusalem, auf das Jerusalem des Alten Testaments geht, unabhängig davon, in welchem Zustande sich das zur Zeit des Johannes vorhandene Jerusalem befunden hat. Auf jeden Fall dürfte durch unsere Erklärung von Capitel 7. und 11. der am schroffsten von Volkmar geltend gemachten Auffassung der Apokalypse als eines judenchristlichen Productes die Grundlage entzogen sein, da dasjenige, was von Volkmar sonst angeführt wird, namentlich die Opposition gegen den Apostel Paulus, der sogar, weil er Röm. Cap. 13. zur Unterwerfung unter Nero aufforderte, mit zu dem Pseudopropheten der Apokalypse gehört haben soll, auf reiner Willkürlichkeit beruht.

VII. Die Hure Babylon (Cap. 17. und 18.).

Die Hure Babylon ist die Stadt Rom und zwar das alte heidnische Rom. Dieß geht neben der in 17, 9. liegenden Anspielung auf die Siebenhügelstadt am deutlichsten aus 17, 18. hervor: „Das Weib, das du gesehen hast, ist die große Stadt, die das Reich hat über die Könige der Erde.“ Hier haben wir, obgleich der Name „Rom“ nicht genannt ist, doch eine für die Zeit, in welcher Johannes schrieb, so bestimmte Bezeichnung der Stadt Rom, daß ich glaube, wir müssen um dieser ausdrücklichen Erklärung des Apostels willen alle mit der-

¹⁾ Es fällt mir dabei ein gewisser Mann ein, welcher gesagt hat, er glaube an keine Unsterblichkeit, damit es ihn desto mehr freue, wenn es dann doch eine gebe. Der Mann hat den praktischen Werth des Glaubens an die Unsterblichkeit nicht bedacht, bei Gegenständen aber, welche bloß theoretisches Interesse haben, dürfte sein nüchterner Sinn wohl am Platze sein.

selben nicht in Einklang stehenden, wenn auch noch so schönen, geistlichen Deutungen abweisen. Und zwar kann man der in unserem Vers liegenden Hinweisung auf Rom noch viel weniger entgehen als der Hinweisung auf Jerusalem 11, 8. Denn dieselbe findet sich hier nicht wie dort in der Entwicklung des Inhaltes des Gesichtes selbst, sondern unser Vers wird, nachdem der Inhalt des Gesichtes entwickelt ist, vom Engel als authentische Deutung hinzugefügt. Läßt man diese Erklärung nicht gelten, so könnte man ebenso gut auch die 1, 20. gegebene Deutung der sieben Sterne und sieben Leuchter ansetzen. Da jedoch Rom nicht genannt ist, so kann immerhin neben der Deutung auf Rom zugleich eine allgemeinere, jene speciellere in sich fassende Deutung angenommen werden. Babylon ist überhaupt die Weltstadt im Gegensatz gegen Jerusalem, die heilige Stadt, Cap. 11.; denn auch im Alten Testament hat Babel eine allgemeinere Bedeutung erhalten, und es ist schwer zu glauben, daß Jer. 51, 6. in dem Ruf: „Fliehet aus Babel, damit ein Jeglicher seine Seele errette, daß ihr nicht untergehet in ihrer Missethat“, nicht zugleich eine gewisse allegorische Bedeutung liege. Beim Babylon der Offenbarung scheint mir durch 18, 24., wonach das Blut der Propheten und Heiligen und aller derer, die auf Erden erwürgt sind, in ihm erfunden wird, die allgemeinere Deutung gefordert zu werden, indem ich diesen Vers nicht bloß nach Matth. 23, 35 f. erklären möchte. Doch war Rom für den Gesichtskreis des Johannes nicht nur die gegenwärtige, sondern auch die letzte Weltstadt, so daß der Sache nach die Deutung von Babylon auf Rom und auf die Weltstadt überhaupt zusammenfällt. Dagegen kann das Babylon der Offenbarung nicht die verweltlichte christliche Kirche bedeuten (nach Auberlen); denn die heidnische Stadt Rom und die verweltlichte christliche Kirche sind zu disparate Begriffe, als daß sie unter einem Symbol dargestellt werden könnten; eher könnte nach der bekannten Annahme der älteren protestantischen Ausleger unter dem Symbol der babylonischen Hure, wenn die einzelnen Züge dieses Bildes über das heidnische Rom hinausgingen, das päpstliche Rom zugleich mit verstanden werden, denn hier ständen doch beide Deutungen in einem geographischen wie auch in einem gewissen sachlichen Zusammenhang mit einander.

Haben wir so aus 17, 18. mit leichter Mühe gefunden, daß Babylon das heidnische Rom sei, so müssen wir nun die Probe für unsere Erklärung durch die Untersuchung machen, ob wirklich alle Züge des Bildes auf das alte heidnische Rom passen und uns nicht

vielmehr auf das geistliche, d. h. kirchliche, Gebiet hinweisen. Auberlen meint freilich, Hure heiße im ganzen Alten und Neuen Testament die abgefallene Gottesgemeinde; allein wenigleich anzuerkennen ist, daß der Ausdruck „huren“ sehr oft von dem Abfall der Israeliten zum Götzendienst gebraucht wird, so heißen doch im Alten Testament auch heidnische Weltstädte Huren, nämlich Jes. 23, 15 ff. Tyrus und Rahum, 3, 4. Ninive, und man kann Auberlen, welcher behauptet, daß diese zwei Stellen gegen die vielen anderen, wo die Hurerei den Abfall der Gottesgemeinde zur Welt bezeichne, nicht in Betracht kommen, um so weniger Recht geben, weil Johannes bei seiner Schilderung gerade diese zwei Stellen vor Augen gehabt hat. Ueberhaupt ist ja Hurerei und Ehebruch nicht identisch; nur wenn Babylon eine Ehebrecherin hieße, wäre um des vor auszusetzenden ehelichen Verhältnisses willen zu Gott die Deutung auf eine heidnische Stadt ausgeschlossen und es wäre die Vermuthung nahe gelegt, daß diese Ehebrecherin wohl das Weib sei, von dem Cap. 12. die Rede war. Hurerei aber bedeutet die Abgötterei überhaupt, ob sie nun von Heiden oder von Solchen, die früher die wahre Religion gehabt haben, getrieben wird. Auch glaube ich, daß man, was speciell Rom betrifft, wohl die gewöhnliche Bedeutung des Wortes „Hurerei“, soviel als Abgötterei, anwenden kann. Hengstenberg versteht unter der Hurerei die arglistige Politik; diese mag zu den Hurenkünsten gehören, aber Hurerei ist an sich selbst Abfall vom lebendigen Gott. Man könnte zwar einwenden, Babylon heiße in der Offenbarung nicht bloß eine Hure, sondern eine Mutter der Hurerei und aller Gräuel auf Erden, die mit dem Wein ihrer Hurerei getränkt habe alle Heiden, Rom aber sei bekanntlich sehr tolerant gewesen und habe nie seine Aufgabe darein gesetzt, seine Religion den unterjochten Völkern aufzudringen. Aber nicht nur hat Rom gegenüber vom Christenthum seine Toleranz abgelegt und stand im Kampfe gegen dasselbe ganz als eine Beförderin der Abgötterei da, sondern man muß hier auch auf die seine Abgötterei sehen, auf den Hochmuth und die Vergötterung der eigenen menschlichen Macht; in diesen Punkten war das alte Rom gewiß eine große Verführerin der Völker, und es kommt dazu auch noch der Cap. 18. besonders hervorgehobene Luxus, der für eine Weltstadt ganz bezeichnend ist, während die Wehklage der Kaufleute auf irgend eine Kirche nicht recht passen will, trotz der Pracht, welche die katholische Kirche auf ihren Gottesdienst verwendet. Ein anderer Einwurf gegen die Deutung Babylons auf das heidnische Rom ist aus dem geweissagten Fall

Babels hergenommen, Rom sei von keiner solchen gänzlichen Zerstörung betroffen worden, wie das alte Babylon, und überdies sei Rom, als es von den germanischen Völkern erobert wurde, bereits christlich gewesen. Wir sind in der Widerlegung dieses Einwurfs ganz mit Hengstenberg einverstanden. Für's Erste nämlich sind doch mehrere Verwüstungen über Rom gekommen, so daß das spätere Rom eine neue Stadt war; für's Zweite war die Bekehrung Roms zum Christenthum großentheils eine äußerliche, überhaupt aber darf man bei Rom nicht bloß an die Stadt als solche, an den Complex von Häusern denken, sondern man muß das von Rom vertretene Princip, man muß Rom als heidnische Weltstadt in's Auge fassen, und in diesem Sinne hat die folgende Geschichte den Ausruf des Apostels gewiß vollkommen gerechtfertigt: „Sie ist gefallen, Babylon, die große Stadt!“

Noch bleibt uns übrig, die Annahme, daß die entartete oder weltliche Kirche das Babylon der Offenbarung sei, einer dogmatischen Untersuchung zu unterziehen. Daß die Kirche, weil der größte Theil ihrer Mitglieder vom lebendigen Glauben abgefallen ist und auch weil sie in ihren Einrichtungen viel Weltliches in sich aufgenommen hat, der Hure rei beschuldigt werden kann und daß das Wort Jes. 1, 21: „Wie geht das zu, daß die fromme Stadt zur Hure geworden ist?“ ebenso gut auf die christliche Kirche wie auf das alte Jerusalem seine Anwendung findet, ist zuzugeben; so könnte auch die heilige Stadt 11, 8. ebenso gut Babel genannt werden als Sodom und Aegypten. Aber die Kirche kann wegen des in ihr herrschenden Abfalls, wenn dieser auch in den letzten Zeiten noch größer werden wird, kein solches Babel sein, das der gänzlichen Zerstörung anheimfallen muß. Da vielmehr die wahre Kirche nicht ausgehen kann, so könnte die äußere Kirche nur nach dem Wort „a parte potiori fit denominatio“ eine Hure genannt werden, und Johannes müßte über die Kirche ein Gericht ergehen lassen, durch welches sie, wie durch das Cap. 11. geschilderte Gericht, nicht vernichtet, sondern geläutert würde, er müßte etwa so, wie dieß der Prophet Hosea Cap. 1—3. thut, die Wiedernahme der Hure schildern. Das thut er aber nicht, denn das neue Jerusalem ist nicht die gereinigte Hure, sondern fährt vom Himmel herab, und die Beschreibung der Braut steht zwar in einer Beziehung, aber in einer rein gegensätzlichen Beziehung zur Beschreibung der Hure. Die Vernichtung könnte also nur eine bestimmte Kirchenform treffen, etwa die römische Kirche oder die Staatskirche, nachdem

vorher der Aufforderung 18, 4. gemäß: „Gehet aus von ihr, mein Volk!“, die bis dahin in ihr noch vorhandenen besseren Elemente aus derselben ausgetreten wären. Allein eine vernünftige Geschichtsbetrachtung kann die jetzt bestehende Kirchenform, namentlich die Verbindung, in welche die Kirche mit dem Staat getreten ist, wenn diese Form auch nur eine vergängliche ist, doch unmöglich als die Quelle solchen Uebels ansehen, daß die Kirche deshalb, namentlich wenn sie die reine Lehre hat, das Prädicat der „babylonischen Hure“ verdiente. Darum wollen wir die Deutung der babylonischen Hure auf die Kirche lieber den Secten überlassen, man entzieht aber den Secten den vermeintlichen biblischen Grund zur Absonderung am besten dadurch, daß man zeigt, daß unter dem Babylon der Offenbarung das alte Rom zu verstehen sei, wonach die Worte 18, 4: „Gehet aus von ihr, mein Volk!“ so wenig eine Absonderung von der christlichen Kirche rechtfertigen, als die ähnlichen Worte, welche Jeremias 51, 6. 45. mit Beziehung auf das alte Babel ausruft ¹⁾.

VIII. Das siebenköpfige Thier (Cap. 13. und 17.).

Die rationalistische Deutung des siebenköpfigen Thieres ist bekannt. Das siebenköpfige Thier ist das römische Weltreich, die sieben Häupter desselben sind die sieben ersten römischen Kaiser, nach der gewöhnlichen Zählung Augustus, Tiberius, Caligula, Claudius, Nero, Galba, Otho, das tödtlich verwundete Haupt ist Nero, dieser wird aber als achter, als persönlicher Antichrist wiederkehren und mit Hülfe

¹⁾ Als die ganze Abhandlung bereits zum Drucke fertig war, kam mir die im Jahre 1863 erschienene lezenswerthe Schrift von Lämmert: „Babel, das Thier und der falsche Prophet“, zu Gesicht, welche den originellen Versuch macht, die Apokalypse aller historischen Beziehungen, die man sonst in ihr gefunden hat, zu entkleiden, und in den genannten drei apokalyptischen Bildern bloße allegorische Figuren für gewisse in der Welt- und Kirchengeschichte allezeit thätige Mächte erkennen will. Ich freue mich, mit Lämmert in der allgemeinen Deutung von Babel = Weltstadt zusammenzutreffen; wie es aber nicht wohl angehen dürfte, deswegen von dem Begriffe „Babel“ die historische Grundlage, welche derselbe in der Vorstellung des Jc'annes gehabt hat, abzulösen, so ist dieß noch weniger möglich bei dem Thier, und insbesondere ist die Lämmert'sche Erklärung von Dan. 7, 17., wo die vier Könige nicht vier Reiche, sondern überhaupt vier heidnische Mächte bedeuten sollen, weil Könige so viel als Heiden seien, gewiß sehr gezwungen. Zu wünschen wäre, daß Lämmert wie auch Auberlen die Stadt Jerusalem Cap. 11. mit in die Betrachtung gezogen hätten; denn, um mit Lämmert zu reden, nur derjenige Schlüssel, welcher auch diese geheime apokalyptische Kammer aufschließt, erweist sich als der rechte.

seiner parthischen Bundesgenossen Rom zerstören. Auch die Zahl 666 wird von den Meisten auf קסד נרנן gedeutet. Der von de Wette erwähnte Prioritätsstreit über diese Erfindung wird von Bleek ergötzlich dargestellt, und Hengstenberg ruft auf seine Weise aus: „Ein lächerlicher Streit, der um die Priorität dieser elenden Erfindung!“ Die Erfindung hat aber Glück gemacht, indem sie eine Zeit lang fast als unumstößlich angesehen wurde. Ihr trat namentlich bei Zeller in seinen Beiträgen zur Einleitung in die Apokalypse (Theologische Jahrbücher 1842), und selbst Ewald, der sonst nicht leicht von Andern etwas annimmt und wirklich in seinem „Jugendbuch“ die Bahn für die neuere rationalistische Erklärung der Apokalypse gebrochen hat, hat in seinem neuesten Werke diese Deutung der Zahl 666 adoptirt. Doch erklären sich de Wette, Bleek und Düsterdieck dagegen und ziehen die schon von Jrenäus angeführte Deutung *Αυτεῖνος* vor. Düsterdieck weicht auch sachlich von der rationalistischen Erklärungsweise ab und bezieht den Antichrist überhaupt nicht auf Nero. Er versteht sowohl unter den zehn Hörnern als unter den sieben Häuptern die ersten römischen Kaiser; bei den zehn Hörnern sei zu zählen: Augustus, Tiberius, Caligula, Claudius, Nero, Galba, Otho, Vitellius, Vespasian, Titus, die drei Usurpatoren zwischen Nero und Vespasian können aber nicht gleich den übrigen Kaisern als drei Häupter des Thieres gelten. So ist nach ihm Vespasian das sechste Haupt, unter dessen Regierung im Jahre 70 die Offenbarung geschaut worden sei. Die Todeswunde sei dem Thiere durch die rebellio jener trium principum geschlagen worden, die prophetische Räthselrede von dem Nichtsein des Thieres scheine aber auf den Zeitpunkt hinzudeuten, da Vespasian von seinen orientalischen Regionen als Kaiser ausgerufen worden sei, während doch noch Vitellius an der Spitze seines germanischen Heeres gestanden habe. Der achte, als Personification des ganzen Thieres geltende sei Domitian, der zweite Sohn Vespasian's, der Bruder des Titus; von ihm heiße es deshalb: „ἐκ τῶν ἐπτά ἐστίν“ (wiewohl Düsterdieck anerkennt, daß es eigentlich heißen müßte: „ἐξ ἐνός τῶν ἐπτά ἐστίν“). Die Erklärungen Düsterdieck's von der Todeswunde und besonders von dem Nichtsein des Thieres dürften wohl viel zu kleinlich sein, die Beziehung des achten auf Domitian, die für Düsterdieck nach seinem wirkliche Weissagungen annehmenden und somit supranaturalistischen Standpunkt, möglich ist, hat das gegen sich, daß Domitian nicht nur nicht der wirkliche Antichrist war, sondern nicht einmal eine solche eigenthümliche

Stellung einnimmt, daß er, wie etwa Antiochus Epiphanes, ein Vorbild des Antichrists sein kann. Man muß vielmehr die ganze Deutung auf die einzelnen römischen Kaiser verlassen. Es sind dagegen, abgesehen von dem, was sich vom orthodoxen Standpunkt aus wegen der nicht eingetretenen Erfüllung der Weissagungen sagen läßt, hauptsächlich zwei Gründe anzuführen: 1) Die Aufeinanderfolge einzelner Regenten ist für die Prophetie viel zu unbedeutend, als daß sie diesen Wechsel, wenn nicht ein Wechsel des Principis sich daran knüpft, erwähnen würde. Auch Daniel läßt nicht Regenten, sondern Weltreiche auf einander folgen und selbst 2, 38., wo Daniel zu Nebukadnezar sagt: „Du bist das goldene Haupt“, ist aus dem Zusammenhang ersichtlich, daß Nebukadnezar nur als Gründer der babylonischen Monarchie gemeint ist. 2) Es stimmt nicht mit dem sonstigen Charakter der Apokalypse überein, daß Johannes so außerordentlich genaue Rücksicht auf die Zeitgeschichte genommen und sich in Bezug auf die politischen Ereignisse stets auf dem Laufenden erhalten haben sollte. Johannes lebte namentlich nach dem, was wir bei Betrachtung des elften Capitels gesehen haben, viel zu sehr im Gebiete des Idealen, besonders im Alten Testament, als daß er vollends in jener Zeit, wo eine genaue Kenntniß der politischen Verhältnisse nur für die im Mittelpunkt der Ereignisse Stehenden möglich war, eigentlich hätte Politik treiben wollen. Es genügte ihm wohl, das römische Reich nach seinen wesentlichen Charakterzügen zu kennen.

Dagegen sind wir, da die Bengel'sche Deutung des Thieres auf das Papstthum wohl nicht in Betracht kommen kann, im Allgemeinen mit Hengstenberg und Auberlen einverstanden. Das Thier bedeutet die heidnische, gottfeindliche Weltmacht, die sieben Häupter bedeuten die sieben auf einander folgenden Weltreiche als die einzelnen Erscheinungsformen der Weltmacht, nämlich das ägyptische, assyrische, babylonische, persische, macedonische, römische und germanische. Die zehn Hörner sind zu denken als am siebenten Haupte befindlich und stellen das siebente Weltreich als ein getheiltes dar. Wir finden aber im Text keinen Grund, bei der Deutung der zehn Hörner oder Könige mit Auberlen in die neuere Zeit herabzugehen und sie in ihrer Zehnzahl wenigstens auch für uns noch in die Zukunft zu setzen, vielmehr dürfte die Hengstenberg'sche Erklärung von den in der Völkerwanderung auftretenden germanischen Völkerschaften genügen, wobei die Zahl 10 als eine runde Zahl zu fassen ist. Namentlich wird 17, 14: „Diese werden streiten mit dem Lamm und das Lamm wird sie

überwinden, denn es ist ein Herr der Herren und ein König der Könige und mit ihm die Berufenen und Auserwählten und Gläubigen“, von Hengstenberg schön und befriedigend auf die Befehlung der germanischen Völker bezogen. „Mit tiefer Rührung“, sagt Hengstenberg, „verweilt unser Blick auf dieser Stelle, sie enthält die damals noch tief verborgenen wichtigsten Gesichte unseres Volksstammes.“ Nicht einverstanden sind wir mit der Hengstenberg'schen Deutung des Namens des Thieres, indem nämlich Hengstenberg nach Vitringa's Vorgang denselben aus Efr. 2, 13. erklärt: „der Kinder Abdonikam's sechs- hundert sechsundsiebzig.“ Denn abgesehen davon, daß der Name doch wahrscheinlich durch Berechnung des Zahlwerthes der Buchstaben zu finden ist, wäre man fast versucht, an das *parturiunt montes* zu denken, wenn bei der Stelle 13, 18., die irgend eine historische Beziehung erwarten läßt, nichts herauskäme, als die ganz allgemeine Bezeichnung des Thieres: „Abdonikam, d. h. der Herr erhebt sich“. Vielmehr dürfte die Deutung *Ααρὶὸς* vorzuziehen sein. Freilich erhält man dadurch eine doppelte Bedeutung des Thieres, dieses bedeutet zunächst die heidnische Weltmacht überhaupt, dann besonders die römische Weltmacht als die für die Zeit des Johannes wichtigste, wie auch nach der Beziehung auf כסר כרר das Thier sowohl das römische Weltreich im Allgemeinen als besonders den Kaiser Nero bezeichnet. Aber die Stelle 17, 11. weist ohnedieß darauf hin, daß das Thier eine doppelte Bedeutung haben muß. Auch die Todeswunde des Thieres 13, 3. und das damit zusammenfallende Nichtsein des Thieres 17, 8. wird von Hengstenberg nicht befriedigend erklärt. Hengstenberg bezieht dieselbe auf den tödtlichen Schlag, welcher dem sechsten Haupte des Thieres, dem römischen Reich, durch Christi Ver- söhnung beigebracht wurde. Allein von diesem Schlag hat man äußerlich nichts gesehen, und auf der anderen Seite war derselbe ein so vernichtender, daß sich das Thier davon nicht wieder erholte. Viel- mehr dürfte bei der Todeswunde des Thieres an das innerliche Ab- sterben des Heidenthums zu denken sein, welches damals, als das Christenthum in die Welt eintrat, factisch vorhanden war. Die Hei- lung der Todeswunde bezieht sich dann ganz natürlich auf die nach- herige Restauration des Heidenthums, wie eine solche im Kampf gegen das Christenthum, besonders mit Hülfe der heidnischen Weisheit, welche Johannes unter dem Bilde des zweiten Thieres oder des falschen Propheten darstellt, eintrat. Die Art dieser Restauration wird na- mentlich 13, 14 f. sehr gut beschrieben, indem dem Heidenthum durch

das Mittel der Wissenschaft und Kunst nur ein Scheinleben eingehaucht wurde. Diese Stelle von dem redenden Bilde des Thieres, welche auch bei sonst noch so buchstäblicher Erklärungsweise unmöglich buchstäblich verstanden werden kann, ist, wie beiläufig bemerkt werden mag, ein deutlicher Beweis für die kühne Ausdrucksweise der Apokalypse. Da es übrigens so viele Restaurationen in der Geschichte giebt, so wird es für jeden Standpunkt in der Auffassung der Apokalypse nicht schwer sein, eine relativ befriedigende Deutung der geheilten Todeswunde zu finden. Die Erklärung Auberlen's, welcher unter dem zum Tode verwundeten Thierkopf den christlichen Staat sammt der christlichen Cultur versteht, möchten wir, ob wir ihr gleich nach unseren Prämissen nicht beitreten können, als besonders geistreich bezeichnen.

Eine besondere Erwägung erfordert die Frage, was unter dem Thier als achtem 17, 11. zu verstehen sei: nur die Weltmacht im Allgemeinen oder im Gegentheil ein Individuum, der persönliche Antichrist? Da die Lehre vom Antichrist im Propheten Daniel und namentlich 2 Theff. Cap. 2. ziemlich deutlich enthalten ist, so hat man allerdings eine Berechtigung, sie auch in der Apokalypse zu finden. Doch kann man sie aus der Apokalypse allein nicht ableiten. 17, 11. giebt auch einen guten Sinn, wenn man es auf die Weltmacht in abstracto bezieht, welche mit ihren einzelnen Erscheinungsformen von selbst zu Grunde geht. Doch ist die Hengstenberg'sche Erklärung der zweiten Hälfte von Vers 11.: „Wie die sieben oder mit den sieben geht auch das Thier in's Verderben“, gezwungen, vielmehr ist das Thier von den sieben, weil es oben speciell als die römische Weltmacht, als *Aureōs* bezeichnet worden war. Sonst könnte für eine besondere achte Erscheinungsform des Thieres der Umstand zu sprechen scheinen, daß das Thier 11, 7. und 17, 8. aus dem Abgrund aufsteigt, während das Thier 13, 1. aus dem Meere steigt. Allerdings kann dieser Unterschied nicht zufällig sein, ich möchte auch nicht mit Hengstenberg sagen, das Aufsteigen aus dem Meere und das Aufsteigen aus dem Abgrunde seien nur zwei innig verbundene Seiten, das Thier könne nicht aus dem Abgrunde aufsteigen, ohne zugleich aus dem Meere, und nicht aus dem Meere, ohne zugleich aus dem Abgrunde; sondern das Thier muß durch sein Aufsteigen aus dem Abgrunde, um mit Bengel zu reden, einen neuen Zusatz, eine abgrundsmäßige Bosheit und Macht, erhalten. Aber diesen neuen Zusatz hat die Weltmacht durch ihren Kampf gegen das Christenthum

als antichristliche Macht bereits bekommen. Dagegen kann 13, 1. das Thier nur aus dem Meere steigen, weil hier auch von den alten Weltreichen die Rede ist, welche noch keinen Kampf gegen das Christenthum führen konnten; als Weltmacht überhaupt steigt das Thier aus dem Meere, als antichristliche Weltmacht aus dem Abgrunde auf. Endlich kann man in der Stelle 19, 20: „Lebendig wurden diese beiden [nämlich das Thier und der falsche Prophet] in den feurigen Pfuhl geworfen“, die Vorstellung eines persönlichen Antichristen, sowie eines weiteren Individuums, in welchem das falsche Prophetenthum gipfelt, finden. Daß aber das Geworfenwerden in den Feuerpfuhl nichts beweist, geht aus 20, 14. hervor, wo dem Tode und der Hölle, also bloßen abstracten Mächten, dasselbe Schicksal widerfährt. Der Ausdruck „lebendig“ aber soll nach Hengstenberg gerade bestätigen, daß das Thier und der falsche Prophet nicht menschliche Individuen seien, sondern rein ideale Gestalten. Auf jeden Fall wenigstens kann dieser Ausdruck auch bildlich verstanden werden, er kann das sagen wollen, daß, wenn Christus kommt, das Thierwesen und das falsche Prophetenthum noch in voller Macht sein werden, im Gegensatz gegen die Todestwunde, welche das Thier zur Zeit der ersten Ankunft Christi an sich hatte. Auch bezeichnet das Schicksal, lebendig in den feurigen Pfuhl geworfen zu werden, eine viel stärkere Vernichtung als das Getödtetwerden, weil bei ersterem keine Auferstehung, keine Restauration mehr denkbar ist. Die Frage aber, wann das Thier in den Feuerpfuhl geworfen worden sei oder geworfen werde, kann nur in Verbindung mit der Lehre vom tausendjährigen Reiche beantwortet werden.

IX. Das tausendjährige Reich (Cap. 19. und 20.).

Wir sehen in der Lehre der Offenbarung Johannis vom tausendjährigen Reiche nicht bloß mit de Wette die unbestimmte Idee von der auf Erden siegreichen christlichen Kirche, sondern müssen auch für die einzelnen Züge in der Schilderung dieses Reiches einen kanonischen Wahrheitsgehalt in Anspruch nehmen. Auch mit Dürer sind wir nicht einverstanden, welcher sagt, was nach der wirklich lehrhaften Weissagung der Schrift auf den einen Tag der Zukunft des Herrn falle, nämlich die Auferstehung aller Todten — unter denen die Gläubigen allerdings den Vorrang haben, aber keineswegs in dem Sinne, als wenn eine besondere Zeitperiode wie das tausendjährige Reich zwischen der Auferstehung der Gläubigen und der der übrigen Menschheit Raum hätte — und das Weltgericht, das erscheine in der

apokalyptischen Schilderung auf eine lange Reihe von besonderen, aber zusammenhängenden Acten vertheilt. Vielmehr wäre das Gegentheil wohl richtiger, denn es ist sonst eher die Art der Weissagung, das, was in der Wirklichkeit auf eine lange Reihe von besonderen zusammenhängenden Acten sich vertheilt, in ein Bild zusammenzuziehen.

Nehmen wir nun die Schilderung des tausendjährigen Reiches als ernsthaft gemeint, so müssen wir uns auch gegen die Hengstenberg'sche Auffassung, wonach das tausendjährige Reich nunmehr bereits der Vergangenheit angehören soll, erklären. Diese Auffassung kann freilich von denjenigen, welche in Babel das heidnische Rom erblicken, nicht ganz grundlos genannt werden. Ist Babel das heidnische Rom und beginnt für den Apokalyptiker unstreitig bald nach Babels Fall das tausendjährige Reich, so scheint allerdings das letztere auf die Herrschaft der christlichen Kirche, auf den sogenannten christlichen Staat gehen zu müssen. Auch hat Hengstenberg mit seiner Auffassung bekanntlich nur die Ansicht der alten Kirchenväter erneuert, und eigenthümlich ist ihm nur das, daß er das tausendjährige Reich gerade mit Karl dem Großen beginnt und es im Ganzen und Großen mit dem tausendjährigen deutschen Reiche zusammenfallen läßt, so daß wir nach genauer Rechnung das tausendjährige Reich bereits hinter uns haben und in der Zeit des Auftretens von Gog und Magog stehen. Allein es kommt nun eben darauf an, ob diese Deutung sich auf ungezwungene Weise durchführen läßt. So wenig wir um der vorausgesetzten Zukunft des tausendjährigen Reiches willen den Fall Babels in die Zukunft setzen dürfen, so wenig darf die Voraussetzung vom bereits erfolgten Falle Babels uns bewegen, das, was Johannes vom tausendjährigen Reiche sagt, also abzuschwächen, daß es auf die Vergangenheit paßt, sondern ein jeder Abschnitt ist zunächst aus sich selbst zu erklären. Hengstenberg muß aber den einzelnen Merkmalen des tausendjährigen Reiches stufenweise immer größere Gewalt anthun, um sie auf die Vergangenheit zu deuten. Es sind diese Merkmale nämlich folgende: 1) Christus erscheint zur Besiegung des Thieres und seiner Macht; 2) das Thier und der falsche Prophet werden in den Feuerpfuhl geworfen; 3) der Satan wird gebunden und in den Abgrund verschlossen; 4) die Märtyrer und übrigen treuen Bekenner Christi stehen vom Tod auf und regieren mit Christo 1000 Jahre. Nach der sonstigen Darstellungsweise der Apokalypse und namentlich nach 14, 14. ist es allerdings, wie auch Auberlen anerkennt, nicht geradezu unmöglich, die Wiederkunft Christi 19, 11 ff. als eine un-

sichtbare zu fassen; auch dürfte die Zertheilung der geschilderten Feld=
 schlacht in mehrere einzelne Gerichtsacte keinem Anstand unterliegen.
 Da jedoch das hier geschilderte Einschreiten Christi dem, was sonst im
 Neuen Testament als ein sichtbares Kommen Christi beschrieben wird,
 entspricht, indem 20, 11. von keinem Kommen Christi mehr die Rede
 ist, so ist es bedenklich, dasselbe zu einer gewöhnlichen Manifestation
 Christi in der Geschichte umzudeuten. Frühere geschichtliche Ereignisse
 können in der Voraussetzung der Zukunft Christi wohl schon mit
 solchen Farben geschildert werden, daß sie der Zukunft Christi ganz
 ähnlich sehen, aber diese Anticipation giebt uns kein Recht, das spä=
 tere, nicht mehr der Zeit der Vorbereitung, sondern der Zeit der
 Vollendung angehörige Ereigniß auf die Stufe der früheren Ereig=
 nisse herabzudrücken. Was das Thier und den falschen Propheten be=
 trifft, so hat Johannes, auch wenn er unter denselben keine bestimmten
 Individuen gedacht hat, doch gewiß eine andere Besiegung der gott=
 feindlichen Weltmacht und Weisheit erwartet, als eine solche durch
 den Sturz Roms und die Christianisirung der germanischen Völker
 herbeigeführt wurde. Wie soll sodann der Satan während der jetzt
 für uns abgelaufenen Periode gebunden gewesen sein? Hengstenberg
 will zwar die Gefangenschaft des Satans nur so verstehen, daß er
 nach dem Wortlaut von 20, 3. die Heiden nicht mehr verführen
 konnte; es sei nicht von der Verführung der Einzelnen die Rede,
 sondern von der Verführung der Völker, von der Zerstörung des
 unter ihnen gegründeten christlichen Staates; es sei auch nicht die
 Rede von der Verführung zur Sünde überhaupt, sondern von der
 Verführung zum baaren Heidenthume, zum offenen Unglauben und
 Kampfe gegen Christum und seine Kirche. Allein diese Restrictionen
 sind theils willkürlich, theils helfen sie nichts. Das, daß kein offener
 Angriff gegen die Kirche gemacht werden kann, ist nur eine besonders
 wichtige Folge der Gefangenschaft des Satans, und man darf schließen:
 wenn der Teufel die Heiden nicht verführen kann, so kann er noch
 viel weniger die Christen selbst verführen. Haben überdies nicht die
 Muhamedaner einen eigentlichen Angriff auf die christliche Kirche
 gemacht und sind nicht auch die im Schooße der Kirche vorhandenen
 Ungläubigen zu den Heiden zu rechnen? Das vierte Merkmal des
 tausendjährigen Reiches endlich ist die Auferstehung der treuen Be=
 kenner Christi und ihr Regieren mit Christo. Da nicht gesagt ist,
 daß dieselben auf Erden sich befinden, und auch eine zwischen der
 oberen und unteren Gemeinde stattfindende Verbindung im Texte

wenigstens nicht ausdrücklich behauptet ist, so wollen wir Hengstenberg nicht entgegentreten, wenn er die 1000 Jahre einfach als eine Zeit der Herrschaft Christi faßt; auch könnte der Ausdruck „erste Auferstehung“ an sich möglicherweise so gedeutet werden, daß er die erste Stufe der Seligkeit, welche für die Gläubigen gleich mit dem Ausgang aus diesem Leben beginnt, bezeichnet. Allein schlechterdings unmöglich ist die Hengstenberg'sche Erklärung von 20, 5.: „Die anderen Todten aber wurden nicht wieder lebendig, bis daß die 1000 Jahre vollendet würden.“ Ob man unter diesen Todten mit Hengstenberg bloß die Gottlosen versteht, oder, was uns das Richtigere zu sein scheint, auch solche Gläubige, welche im Kampfe zwischen Christo und dem Thier es an der gehörigen Entschiedenheit haben fehlen lassen, immer liegt in diesem Vers, daß diese anderen Todten nach Verfluß der tausend Jahre ebenfalls lebendig geworden sind. Wenn Hengstenberg behauptet: „Es wird hier von den Gottlosen die Entbehrung des herrlichen Vorzuges ausgesagt, dessen sich während der tausend Jahre die Gläubigen erfreuten, — — — die Gottlosen lebten nicht während der tausend Jahre, sondern sie waren im Hades und in der Dual, und nach Ende der tausend Jahre treten sie aus dem probisorischen Zustand der Unseligkeit in den definitiven ein und werden in den Feuersee geworfen“, so denkt er sich bei dem betreffenden Verse hinzu: „und nachher lebten sie auch nicht“, das ist aber dem Wortsinn geradezu entgegen. Damit fällt auch die Hengstenberg'sche Erklärung der ersten Auferstehung. Wenn die anderen Todten am Ende der tausend Jahre lebendig werden, so werden die treuen Bekenner Christi am Anfang derselben lebendig, und Johannes will nicht bloß diejenigen, welche das herrliche Jahrtausend nicht erleben, mit der himmlischen Herrlichkeit trösten, welche sie schon früher gleich nach ihrem Tode erhalten haben, sondern er schildert eine wirkliche Auferstehung, welche zu einer gewissen Zeit, nämlich beim Beginn des tausendjährigen Reiches, erfolgt. An der Idee der Auferstehung im Unterschied von dem seligen Fortleben der Einzelnen im Jenseits ist nämlich neben der Umkleidung der Seele mit einem verklärten Leibe das die Hauptsache, daß die Förderung, welche die Seligen durch die Auferstehung erhalten, Vielen gleichzeitig mit einander zu Theil wird und daß sie im Zusammenhang steht mit der Vollendung des Reiches Gottes auf Erden, mit der Vollendung der ganzen Gemeinde Christi.

Ist somit klar, daß das tausendjährige Reich für uns noch der Zukunft angehört und daß sein Anfang nur durch ein unmittelbares

Eingreifen Christi herbeigeführt werden kann, ist aber auf der anderen Seite auch das, was wir früher nachgewiesen haben, daß sich der Gesichtskreis der Apokalypse nur bis zum Untergang des Heidenthums erstreckt, nicht umzustößen, so müssen wir sagen: Für die Anschauung des Apokalypstikers fällt der Untergang der alten Welt und der Anbruch des tausendjährigen Reiches in Eins zusammen, in der Wirklichkeit aber wird das tausendjährige Reich viel später eintreten, und der Zustand, der mit der Christianisirung der alten Welt eintrat, war nur ein unvollkommenes Vorbild des tausendjährigen Reiches, oder mit anderen Worten: die Theorie der perspectivischen Anschauung ist auch auf die Apokalypse anzuwenden. Dieß hat gewiß nichts Bedeutsames. Wenn die alten Propheten die Rückkehr aus der babylonischen Gefangenschaft und die messianische Zeit mit einander verbinden, wenn für Johannes den Täufer die erste und die zweite Zukunft Christi zusammenfällt, wenn der Herr selbst die Zerstörung Jerusalems und seine Zukunft zum Gericht unmittelbar mit einander verknüpft, so kann auch Johannes unbeschadet seiner Inspiration geglaubt haben, daß mit dem Falle Roms das tausendjährige Reich beginne. Daraus folgt, daß die Apokalypse über die zwischen dem Untergang des Heidenthums und dem Anbruch des tausendjährigen Reiches in der Mitte liegende Zeit unmittelbar nichts enthält, daß aber auf dieselbe sowohl Züge aus der Zeit der Herrschaft des Thiers als aus dem tausendjährigen Reich angewendet werden können, indem dieselbe, so lange sie auch dauern mag, eine Zeit des Uebergangs ist. Diese Betrachtungsweise der hinter uns liegenden kirchengeschichtlichen Vergangenheit und unserer jetzigen Zeit insbesondere dürfte auch historisch richtiger sein, als wenn man entweder, die Existenz christlicher Staaten ignorirend, auch in der Zeit der befestigten Kirche einfach die Herrschaft des Thieres fortdauern läßt oder im Gegentheil in der Zeit der Herrschaft der Kirche schon das tausendjährige Reich selbst erblickt.

Anzeige neuer Schriften.

Exegetische Theologie.

Ratio qua loci veteris testamenti in evangelio Matthaei laudantur, quid valeat ad illustrandam hujus evangelii originem, indagavit Rud. Anger, phil. et theol. Dr. hujusque in acad. Lips. prof. p. o. Partic. I—III. Lips. 1861 et 1862. 4.

In diesen drei akademischen Festprogrammen, welche dann auch besonders erschienen sind, hat Herr Professor Dr. Anger die alttestamentlichen Citate im Evangelium des Matthäus zum Gegenstande einer sehr sorgfältigen Untersuchung gemacht. Bekanntlich nämlich haben die letzteren die Eigenthümlichkeit, daß, während die alttestamentlichen Citate in den übrigen Büchern des Neuen Testaments den Text der LXX wiederzugeben pflegen, die des ersten Evangeliums zwar auch an die LXX sich vielfach anlehnen, an anderen Stellen dagegen den hebräischen Text des Alten Testaments selbstständig übersetzen, und aus dieser eigenthümlichen Erscheinung hat man seit längerer Zeit auf die Zusammensetzung wie auf die ursprüngliche Sprache dieses Evangeliums geschlossen. Im ersten Programm beleuchtet nun Dr. Anger die Beschaffenheit der Citate bei Matthäus im Einzelnen, im zweiten sucht er nachzuweisen, daß sich aus ihrer Verschiedenartigkeit nichts folgern lasse für eine oder mehrere dem ersten Evangelium zum Grunde liegende schriftliche Quellen, nur daß ihre Gestalt bei Matthäus, im Vergleich zu den beiden anderen Synoptikern, die primäre sein soll. Im dritten Programm endlich will er darthun, daß trotz der einstimmigen altkirchlichen Tradition, welche die hebräische Abfassung des ersten Evangeliums behauptet, dieses ursprünglich griechisch geschrieben sei und daß dafür namentlich seine alttestamentlichen Citate sprächen. Aus dieser Angabe des Inhalts erhellt, daß der gelehrte Verfasser aus dem besonderen Gesichtspunkte der alttestamentlichen Citate des ersten Evangeliums, wie auch sonst schon geschehen ist, so weit dies möglich war, zugleich die viel behandelten schwierigen Fragen über die Bestandtheile und die Grundsprache des ersten Evangeliums, sowie über das synoptische Verwandtschaftsverhältniß erörtert hat. Genaue Kenntniß des betreffenden Gebiets und seiner Schwierigkeiten und zuverlässige, gründliche Darlegung und Erörterung der Gründe und Gegengründe bei ihrer Lösung, sowie ein sehr reichhaltiger literarischer Apparat sind diejenigen Eigenschaften, durch welche sich auch diese Arbeit Anger's neben manchen anderen exegetisch-kritischen Arbeiten der Neuzeit sehr vortheilhaft auszeichnet. Wer die Geschichte und den gegenwärtigen Stand jener schwierigen kritischen Frage und die Grundsagen ihrer Beantwortung kennen lernen will, der wird dieselbe mit Dank gebrauchen, auch wenn er wie Referent in gewissen Hauptpunkten, wie der Grundsprache des ersten Evangeliums und

der Feststellung des synoptischen Verwandtschaftsverhältnisses, abweichender Ansicht bleiben sollte. Ein sehr gründlicher Vorläufer in der Behandlung desselben Thema's ist Credner im zweiten Bande seiner Beiträge zur Einleitung, an den sich Anger in selbstständiger Weise mehrfach und zwar namentlich in Betreff der Folgerung der ursprünglich griechischen Abfassung des ersten Evangeliums angeschlossen hat. Er verwirft aber, und zwar größtentheils aus gewichtigen Gründen (I. p. 44. not. 2. II. p. 20 seqq.), Credner's Hypothese von einem alttestamentlichen Urevangelium, nach welchem die Gestalt aller auf Christum bezüglichen Citate des ersten Evangeliums, theilweise unter Benutzung eines Targum, bereits in der mündlichen Ueberlieferung ausgebildet war und aus derselben vom Evangelisten aufgenommen wurde, während er dagegen bei den von den LXX abweichenden Stellen eine durch kein Targum vermittelte selbstständige Benutzung des alttestamentlichen Textes behauptet.

Besonders verdienstlich erscheint mir die Erörterung der alttestamentlichen Citate im ersten Programm. Hier ist aus dem gesamten handschriftlichen Apparat, so weit dies bis jetzt möglich ist, mit großer Genauigkeit und Umsicht die häufig streitige Lesart des Evangelisten wie der LXX untersucht, um auf dieser Grundlage über dessen Verhalten in der Benutzung der LXX wie des hebräischen Grundtextes zu urtheilen. Auch die Lesarten des cod. Sinait. sind vor seiner Publication durch die Güte des Herrn Dr. Tischendorf mehrfach zu Rathe gezogen. Uebergangen ist aber die schwierige Stelle Matth. 27, 10., wo der Sinait. mit der syrischen Uebersetzung und wenigen Handschriften die vielleicht richtige Lesart *ἔδωκα*, bei welcher auch das *ἑλᾶρον* B. 9. als erste Person Singularis zu fassen ist, darbietet. Es läßt sich nämlich begreifen, wie des alttestamentlichen Grundtextes unkundige Leser und Schreiber wegen des *λαβόντες* B. 6. und *ἡγόρασαν* B. 7. die dritte Person Pluralis schrieben, obwohl auch das Pronomen der ersten Person *μοι* B. 10. jene Lesart zu bestätigen scheint. Eine solche Kenntniß des Grundtextes in der Handschrift vom Berge Sinai entspricht übrigens ihrem Fundorte und ihren arabischen Randbemerkungen, wie sie ja auch Gal. 4, 25. aus gleichem Grunde die richtige Lesart *τὸ γὰρ εἰνᾶ ὄρος* aufbewahrt hat.

Ein wenig genauer wollen wir hier noch erörtern, welche Resultate Anger aus der Untersuchung der alttestamentlichen Citate in Betreff der Sprache und Zusammensetzung des ersten Evangeliums wie auch seiner Priorität glaubt gewinnen zu können. Bekanntlich haben diese Fragen besonders seit Griesbach's Untersuchung über das Verhältniß des Markusevangeliums die neutestamentliche Forschung vielfach beschäftigt. Referent hat schon vor mehr als 30 Jahren, in einer Zeit, als die Griesbach'sche Ansicht fast allgemein herrschte, mit einzelnen Kritikern mehr oder weniger übereinstimmend behauptet, daß das Markusevangelium und die aramäische Spruchsammlung des Matthäus die vornehmsten Factoren des Verwandtschaftsverhältnisses der synoptischen Evangelien bildeten, eine Ansicht, welche, damals theilweise wegen ihrer Vertreter mit großer Ungunst angesehen, gegenwärtig im Allgemeinen eines großen Beifalls genießt, wenn sie auch hier und da fast als eine Novität angepriesen wird und mit manchen ungegründeten Zuthaten versetzt erscheint. Es kann aber nur erwünscht sein, wenn ein so gründlicher Forscher wie Anger von dem speciellen Gesichtspunkte der alttestamentlichen Citate aus von Neuem alle Beweisgründe zusammenstellt, welche

ihm für die Griesbach'sche Ansicht von der Priorität des in seinem gegenwärtigen Umfange gefaßten ersten Evangeliums zu sprechen scheinen.

Zunächst bemerken wir, daß, während Bleek, unstreitig ein Hauptvertreter der Griesbach'schen Ansicht in neuerer Zeit, aus der Verschiedenartigkeit der alttestamentlichen Citate im ersten Evangelium mit Sicherheit auf verschiedene Hände glaubt schließen zu können, Anger zwar nicht die einheitliche Abfassung dieses Evangeliums behaupten will, aber dessen verschiedene Bestandtheile doch nicht aus der Verschiedenartigkeit gerade der alttestamentlichen Citate glaubt erschließen zu können (II. p. 31.). Gleichwohl behauptet auch Anger, daß die Form der alttestamentlichen Citate bei Matthäus den entsprechenden alttestamentlichen Citaten bei Markus und Lukas zum Grunde liege. Die hierfür namentlich II. p. 32. not. 1. gegebene Beweisführung scheint mir aber nichts weniger als stichhaltig zu sein. Hauptsächlich stützt sich Anger auf die Parallelen Matth. 22, 24., vgl. Mark. 12, 19.; Luk. 20, 28. und Matth. 11, 10., vgl. Mark. 1, 2., Luk. 7, 27., an welchen beiden Stellen sich die alttestamentlichen Citate an den hebräischen Grundtext anschließen, was, während es in dem Evangelium des Matthäus häufig stattfindet, in den Evangelien des Markus und Lukas überhaupt nur noch an solchen Stellen der Fall sein soll, welche sie mit Matthäus gemeinsam haben, nämlich außerdem noch Mark. 13, 14., vgl. Matth. 24, 15.; Mark. 15, 34., vgl. Matth. 27, 46., und Mark. 14, 27., vgl. Matth. 26, 31. Allerdings erhellt hieraus die Möglichkeit, daß das Evangelium des Markus an jenen Stellen vom Evangelium des Matthäus abhängig ist, indeß, da sich mit Ausnahme des wahrscheinlich interpolirten Citats Mark. 15, 28. sämtliche alttestamentliche Citate des zweiten Evangeliums bei Matthäus finden, so müssen auch seine an den hebräischen Grundtext sich anschließenden Citate bei Matthäus vorkommen, und eben Markus kann hier die Quelle des ersten Evangeliums sein, mag er seine Form bereits vorgefunden oder als jedenfalls des Aramäischen kundig (3, 17.; 5, 41.; 7, 11 öft.) selbstständig aus dem Grundtexte übersetzt haben, wie er denn auch nach Anger's eigenem Zugeständniß Mark. 14, 62. *μετὰ τῶν ρεγελῶν* mit dem Grundtexte Dan. 7, 13. schreibt, während Matthäus in der Parallele 26, 64. den LXX gefolgt ist. Daß an den beiden zuerst genannten Parallelstellen aber Matthäus wirklich den ursprünglichen Text biete, glaubt Anger dadurch darthun zu können, daß hier die dem ersten Evangelisten sonst allein ¹⁾ eignende Vermischung zweier alttestamentlicher Citate sich finde. Es soll nämlich Matth. 22, 24. Deut. 25, 5. mit Gen. 38, 8. deutlich combiniren, während letztere Stelle bei Markus und Lukas nur durchscheint. Allein Markus hält sich nur wie gewöhnlich möglichst wörtlich an die Uebersetzung der LXX von Deut. 25, 5., indem er wie diese das technische *ἐπιγαμβρεύειν* umschreibt, zumal seine Leser Hebräisch verstanden, und an die Stelle des *ἀναστῆσαι τὸ ὄνομα τοῦ ἀδελφοῦ αὐτοῦ* Deut. 25, 7. nach Analogie von Gen. 19, 32. 31. LXX einen synonymen, aber verständlicheren Ausdruck setzt. Die andere Stelle, Matth. 11, 10., soll Mal. 3, 1. mit Exod. 23, 20. combiniren. Daß hier aber die Worte *ἰδοὺ, ἐγὼ ἀποστέλλω τὸν ἄγγελόν μου πρὸ*

¹⁾ Anger meint, vielleicht gehöre auch Mark. 12, 36., vgl. Matth. 22, 44., hierher, falls nämlich auch bei Markus *ὑποκάτω* zu schreiben sei, was ich aber nicht glaube. Vgl. jetzt auch den cod. Sin., welcher *υποπόδιον* hat.

προσώπου σου (eine Anrede des Messias) mit Bezug auf Exod. 23, 20. LXX gesagt sein sollten, ist schon wegen des sehr verschiedenen Sinnes beider Stellen wenig wahrscheinlich. Nehmen wir dagegen die Form der Rede Mark. 1, 3., wo nach den besten Handschriften *ἐμπροσθέν σου* zu streichen ist, als ursprünglich, so läßt sich begreifen, wie später bei Matthäus und Lukas das *ἐμπροσθέν σου* hinzugefügt werden konnte, da der entsprechende Ausdruck in der Grundstelle Maleach. 3, 1. gerade hier seinen Ort hatte. Noch weniger läßt sich aus Matth. 21, 13., vgl. Mark. 11, 17., eine Abhängigkeit des Markus beweisen, da sein Zusatz *πᾶσι τοῖς ἔθνεσι* sich gemäß seiner Weise nur enger an die LXX anschließt, oder aus Matth. 24, 15., vgl. Mark. 13, 14., wo das *βδέλυγμα τῆς ἐρημώσεως* nach II. p. 34. als Uebersetzung aus dem hebräischen Texte gesagt ist, ein Irrthum, welcher von dem verehrten Verfasser III. p. 22. not. selber bereits bemerkt ist. Die Unabhängigkeit des Markus von Matthäus ergibt sich auch aus folgenden zwei Stellen, Mark. 14, 27., vgl. Matth. 26, 31., und Mark. 12, 30., vgl. Matth. 22, 37. In jener haben wir eine unter Berücksichtigung des Grundtextes vollzogene wesentlich richtige Wiedergabe von Zach. 13, 7., so zwar, daß der Text des Markus, der bloß *τὰ πρόβατα* liest, sich wie gewöhnlich treuer an die LXX wie an den hebräischen Text anschließt, der des Matthäus aber mit seinem *τὰ πρόβατα τῆς ποιμνῆς*, wie Anger I. p. 39. richtig bemerkt, zugleich Esch. 34, 21. berücksichtigt. Wie merkwürdig, daß diese den Text des Matthäus sonst charakterisirende Vermischung zweier alttestamentlicher Citate auf die Textesgestalt bei Markus zufällig keinen Einfluß gehabt hat! Ähnliches gilt auch von der zweiten Stelle, wo, während Matthäus mit seinem *ἐν ὁλῇ καρδίᾳ* u. s. w. den hebräischen Text wiedergibt, Markus einfach bei dem *ἐξ* der LXX verbleibt. Diese Gründe mögen hier zum Erweise genügen, daß nicht die wesentlich in sich einheitliche Citationsweise bei Markus, wie Anger will, auf eine Abhängigkeit von der Textesgestalt der betreffenden alttestamentlichen Citate bei Matthäus zurückzuführen ist, sondern daß, so weit überhaupt davon die Rede sein kann, das Gegentheil statuiert werden muß.

Endlich können wir auch die Beweisführung Anger's für die ursprünglich griechische Abfassung des ersten Evangeliums nicht anerkennen. Denn die durchaus allgemeine Tradition und Ueberzeugung der alten Kirche, daß Matthäus sein Evangelium für die Judenthristen in Palästina in ihrer Muttersprache hebräisch, d. h. aramäisch, geschrieben habe, läßt sich unmöglich auf ein bloßes Mißverständniß des Papias zurückführen, wozu noch kommt, daß auch die Beschaffenheit des Evangeliums seine ursprüngliche Abzweckung für palästinensische Judenthristen und somit seine Abfassung in hebräischer Sprache bestätigt. Wenn einzelne Kirchenväter den Brief an die Hebräer, lediglich um ihn trotz seines abweichenden Sprachgebrauchs von dem Apostel Paulus ableiten zu können, von diesem hebräisch verfaßt sein lassen, so bildet eine so motivirte irrige Annahme Einzelner durchaus keine Analogie für jenen vermeintlichen Mißgriff der gesammten kirchlichen Ueberlieferung. Bei dieser Sachlage fehlt überhaupt viel, um mit Anger III. p. 15. sagen zu können, daß die Frage nach der Sprache des ersten Evangeliums lediglich von inneren Kriterien abhängig zu machen sei. Wenn dieser Gelehrte aber III. p. 19 seqq. meint, daß die innere Beschaffenheit der alttestamentlichen Citate einen sehr wichtigen Beweis für die Ansicht abgebe, daß das Evangelium des Matthäus schon ursprünglich griechisch verfaßt sei, so erhellt meines

Erachtens aus den von ihm beigebrachten Beweisstücken nur so viel, daß das erste Evangelium in seinem gegenwärtigen Umfange nicht aramäisch geschrieben sein könne, und es scheint nichts der oben von mir ausgesprochenen und erörterten Behauptung zu widersprechen, daß bereits der griechische Bearbeiter der aramäischen Redesammlung des Matthäus, wie überhaupt das Evangelium des Markus, so insonderheit auch dessen alttestamentliche Citate gekannt und benutzt habe.

Greifswald.

R. Wieseler.

Die Weissagungen des Alten Testaments in den Schriften des Flavius Josephus und das angebliche Zeugniß von Christo, von Dr. Ernst Gerlach. Berlin 1863. Verlag von Wilhelm Herz. 8. VI und 120 S..

Die vorliegende Arbeit ist aus einer Abhandlung entstanden, welche die Berliner theologische Facultät 1860 gekrönt hat, und der Inhalt rechtfertigt die Bearbeitung und Publication. So ungeheuer auch die Literatur über jenes Zeugniß von Christo, das Josephus in den Antiqq. XVIII, 3, 3. gegeben haben soll, nach und nach angeschwollen ist, so wenig hat man die Vorfrage gründlich untersucht: wie mußte Josephus auf Grund seiner Ueberzeugungen und Ansichten das Auftreten Christi beurtheilen? Jene Schrift holt dies nach: drei Viertel derselben beschäftigen sich mit dieser Voruntersuchung, welche dadurch einen von dem Zwecke der Arbeit ganz unabhängigen Werth erhält. Die Untersuchung, an sich sehr dankenswerth, ist mit Feinheit, Umsicht, Scharfsinn und Combinationsgabe geführt, so oft sie auch von anerkannten Sätzen abweicht.

Nach kurzer Uebersicht über die Literatur der Frage untersucht der Verfasser, ob Josephus Pharisäer oder Essener gewesen sei. Jenes, die Ansicht von Baret (Stud. u. Krit. 1856, 809 f.), hat sehr viele Bedenken gegen sich; für dieses spreche Alles. Nur daß man den Essenismus mehr als Geistesrichtung denn als Secte denke! Nach dem Verf. neigt Josephus mehr den Essenern zu, steht aber in politischer Hinsicht zu den Pharisäern. Dann untersucht der Verfasser die Geltung der alttestamentlichen Prophetie bei Josephus, überall bemüht, das Bekannte neu zu stützen und das neu Erkannte stringent zu beweisen. Wenn wir gleich Einzelnes nicht ganz billigen können, so gestehen wir doch unsere Uebereinstimmung mit den Hauptsätzen gern zu. Die Ansicht des berühmten Juden vom Wunder, wie der Sinn, in welchem er sich selbst Prophetengabe beilegt, die Art, wie man die Weissagungen erfüllt dachte, — alles dies erhält hier eine neue Beleuchtung. Am ausführlichsten beschäftigt sich der Verf. mit der Messiasidee bei Josephus (S. 41—89). Zunächst sucht er zu erweisen, daß Josephus nicht nur Dan. 8., sondern auch Dan. 11. 12. auf die Zeit der Syrer bezogen habe, dagegen Dan. 9. auf die Zeit der Römer. Dieses findet er in der Stelle Bell. Jud. IV, 6, 3., und noch deutlicher B. J. VI, 5, 4. bestätigt. Das messianische Reich dagegen sah er in dem Steine Dan. 2. geweissagt. Dan. 9, 25. hat er aber nicht aus Ueberzeugung, sondern nur aus Furcht auf Vespasian gedeutet, damit ihm das Leben geschenkt werde. Die Tödtung des משיח in 9, 26. bezog er auf den Tod des Hohenpriesters Ananus, wie aus B. J. IV, 5, 2. zu schließen. Die Zerstörung

Jerusalems vernichtete keinesfalls die messianischen Hoffnungen. Josephus erwartete vielmehr „einen weltlichen König, der, von Gott gesandt, die Juden von ihren grausamen Unterdrückern befreien, die Zerstörung von Stadt und Tempel an den Zerstörern rächen, das römische Reich zerstören und auf seinen Trümmern ein den ganzen Erdbreis umfassendes Reich aufrichten werde“ (S. 85.). Dies Ergebniss, durch eine Reihe von scharfsinnigen Combinationen gewonnen, tritt der Ansicht vieler Gelehrten entgegen, daß Josephus die Volksmeinungen über den Messias nicht getheilt habe. Zenes seine Gewebe scheint uns indessen etwas zu zart, um ein sicheres Resultat tragen zu können; willig gestehen wir aber zu, daß die Erörterungen die Möglichkeit, selbst eine gewisse Wahrscheinlichkeit der beregten Josephischen Ansicht bewiesen haben.

Auf dieser Grundlage wird nun das angebliche Zeugniß von Christo beleuchtet, und hier scheint uns die Evidenz um Vieles größer zu sein. Denn jene Voruntersuchungen schließen jedenfalls die Möglichkeit aus, daß Josephus von Jesus gesagt habe: *ὁ Χριστὸς οὗτος ἦν*. Etwas vorschnell erscheint uns der Schluß, daß nun auch der letzte Satz, weil er von den *Χριστιανοί* spricht, unächt sein müsse; denn offenbar konnte er den bloßen Namen der Anhänger Jesu wohl erwähnen, da ja in der jüdischen Dogmatik *Χριστιανός* durchaus keinen technischen Sinn hatte. Der Verf. weist sehr treffend alle Mißdeutungen und Aenderungen zurück, da die Stelle in den Codd. nur ganz unbedeutende Varianten zeigt, die den Sinn nicht alteriren. Nur kann diese Instanz nicht dagegen sprechen, daß schon sehr früh eine viel dürftigere Notiz christlich erweitert wurde; daß wir dergleichen heute nicht mehr finden, schuldet die geringe Menge und die Tugend der Codd. Frühherhin glaubte Referent folgende Fassung als Josephinisch festhalten zu können: *Γίνεται δὲ κατὰ τοῦτον τὸν χρόνον Ἰησοῦς, σοφὸς ἀνὴρ, διδάσκαλος ἀνθρώπων· καὶ πολλοὺς μὲν Ἰουδαίους, πολλοὺς δὲ καὶ τοὺς Ἑλληνικοῦ ἐπηγάγετο· καὶ αὐτὸν σταυρῷ ἐπιτεμνηκός Πιλάτου οὐκ ἐπαύσαντο οἱ τὸ πρῶτον αὐτὸν ἀγαπήσαντες. εἰς ἔτι δὲ νῦν τῶν Χριστιανῶν οὐκ ἐπέλιπε τὸ φῶλον*. Allein bald konnte sich Ref. die Bedenken auch hiergegen nicht verhehlen; schon der Zusammenhang spricht zu deutlich gegen die Aechtheit der ganzen Stelle. Denn in sect. 4. erzählt Josephus *ἕτερόν τι δεινόν*, was selbstverständlich nur auf die in sect. 2. erzählte *στάσις* unter Pilatus gehen kann; die Anknüpfung ist zu eng, um jenes Zeugniß dazwischen geschoben zu denken. Der Verf. geht auf diese Instanz nicht ein, weil er allgemeine gewichtigere Gründe hat. Und hier dürfte das Schweigen eines Photius und Origenes, sowie der Umstand, daß die Stelle noch im 15. Jahrhundert in einigen Codd. an einem ganz andern Orte eingeschoben ist, am stärksten ins Gewicht fallen. Die Momente, welche aus der Erwähnung des Täufers wie des Jakobus seitens des Josephus hergenommen zu werden pflegen, werden gut beseitigt. Und so scheint uns der Beweis der Unächtheit der ganzen Stelle schlagend geführt zu sein. Ueberhaupt ist die Schrift eine Mahnung, den Josephus aufmerkamer zu lesen, als häufig genug geschieht. — Lobend müssen wir die große Unbefangenheit und Umsicht des Verfassers anerkennen; nur aus einigen Citaten erhebt es, daß sich derselbe in seinen Studien überwiegend an Hengstenberg anschliesse.

Greifswald.

L. Diestel.

De natura et notione symbolica Cheruborum. Commentatio — —
 conscripta ab Eduardo C. Aug. Riehm, lic. theol. Basileae
 et Ludoviciburgi, vendunt Balmer et Riehm. MDCCCLXIV.
 Lex.-4. 26 pp.

So viel auch über die Cherubim bisher geschrieben und vermuthet ist, schwerlich wird der aufmerksame Forscher in der Fülle der Meinungen eine ganz befriedigende gefunden haben. Falsche Ausgänge der Forschung verschlossen meist den richtigen Weg. An die Etymologie anzuknüpfen, nach verwandten außerhebräischen Vorstellungen sich umzusehen, ehe die hebräische selbst erkannt war, die Genesiststelle, weil sie die erste ist, oder die bei Ezechiel, weil hier am meisten über die Cherube ausgesagt ist, zu Grunde zu legen, — alle diese Möglichkeiten sind erschöpft und der Kundige weiß auch, warum sie nothwendig irre führen mußten. Anders Riehm. Die Israeliten brachten die Cherube in ihrem Heiligthum an; hier muß sich ihr Charakter offenbaren. Vermöge einer außerordentlichen Akratie in der Betrachtung aller einschlägigen Stellen weiß er es als höchst wahrscheinlich zu ermitteln, daß die Cherube am Heiligthume (der Stifthschütte, Lade und dem Tempel) menschliche Gestalt mit Flügeln gehabt haben. Sie sind eine künstlerische Abbildung der theophanischen Wolke, welche Gott umgiebt und zugleich das voreilige Nähen verbietet. So heißt es p. 14: tugurio Cheruborum alis effecto horrendus dei patefacti splendor ita continetur, obducitur, temperatur, ut pro animantium creatorum et inprimis humanae naturae infirmitate ferri possit. Von hier aus erhalten auch die Stellen Gen. 3, 24. und Ezech. 28, 14. ihre rechte Beleuchtung. Die Ezechielische Anschauung (in Cap. 1—11.) hält jene Ansicht fest, modificirt nur die äußere Erscheinung, nicht auf Veranlassung der assyrischen Bilder, sondern auf Grund ächt hebräischer Symbolik. Schließlich werden die einschlägigen Stellen der Apokalypse besprochen. — Nach unserer schon längst feststehenden Ueberzeugung hat der Verf. die einzig richtige Ansicht von den Cheruben mit solcher Evidenz dargelegt, daß sie unfehlbar bald Gemeingut aller unbefangenen Gelehrten werden und nur wenig Modificationen erleiden wird. In letzterer Hinsicht noch Einiges zu erörtern, gestattet der Raum nicht. Sehr dringend wäre zu wünschen, daß der Verf. an einem andern Orte (etwa im Supplementbände zu Herzog's Theol. Realencyclopädie?) seine Ansicht ausführlich darlegen möge, mit Einschluß aller der Punkte, die er dieses Mal übergehen mußte.

Greifswald.

L. Diefel.

Vier Beiträge zum Verständniß der Reden des Herrn im Evangelium
 des Lucas. Von Herm. Jacoby, Gymnasiallehrer in Landsberg
 a. d. W. Nordhausen 1863. Verlag von Adolph Bückting. 63 S.

In diesen Beiträgen will Verfasser „an der Lösung einer Aufgabe mitarbeiten, die alle Zeiten der Kirche in Anspruch genommen hat, vorzüglich aber unsere Zeit beschäftigt, — der Vereinigung des Glaubens und der in ihm ergriffenen Heilsthatsachen mit dem Inhalt der jeweiligen wissenschaftlichen Erkenntniß und der zum Gemeingut gewordenen Bildung“, und zwar will er dieß auf dem Gebiet der biblischen Wissenschaft thun. Es legt zwar die „historische Tendenz“,

die auch dieser Zweig der theologischen Wissenschaft verfolgt, ein Zeugniß davon ab, daß „die Offenbarung und das allgemein Menschliche in einer Annäherung begriffen sind“. Aber auf zwei Seiten ist hier Ergänzung nöthig: einmal, während die Kritik es „fast allein darauf abgesehen hat, die heiligen Schriften aus den Zeitverhältnissen und der Stellung der Verfasser zu denselben“ und aus „ihren objectiven Tendenzen“ zu erklären, versäumt sie es, auf „die psychologisch-ethische Thätigkeit der Verfasser“, auf „ihre innere Individualität, auf ihre subjectiven Tendenzen“ zu achten. Sodann „hat die Schriftauslegung sich mit Recht bemüht, die einzelnen Stellen aus dem Zusammenhang des Ganzen, der einzelnen Schrift, der Schriften des einzelnen Verfassers, der ganzen heiligen Schrift zu erklären“, hat es dagegen „meist unterlassen, das einzelne Wort in Beziehung zu der ethischen, religiösen, metaphysischen Gesamttanschauung zu setzen, aus der es hervorgegangen ist, und diese selbst aus dem Gebiet der unmittelbaren Erkenntniß, in dem wir sie vorfinden, in das Reich des Begriffs zu verpflanzen“.

Nach diesen beiden Gesichtspunkten nun bespricht der Verfasser die Gleichnisse, die Bergpredigt, die antipharisäische Rede und das an verschiedenen Stellen zerstreute Zeugniß Christi von seiner Person und seinem Werk — wie dieß alles seinen Ausdruck im Evangelium Lucä gefunden hat. Was nun die Gleichnisse des Lucas betrifft, so „bewegen sich diese meist um den Gegensatz, der zwischen dem israelitischen Volk und den Heiden besteht“. In diese Sphäre soll auch das Gleichniß vom ungerechten Haushalter (Luc. 16.) wenigstens nach „seiner zweiten Anwendung“ gehören. Wenn andere Gleichnisse, wie das vom reichen Mann und Lazarus (Luc. 16.) oder vom ungerechten Richter (Luc. 18.), über den genannten Gegensatz hinausgehen und uns dagegen „in Gegensätze hineinblicken“ lassen, die „unabhängig von jener wie jeder anderen geschichtlichen Bedingung nur in den tiefen Gegensätzen des allgemein religiösen Verhaltens ihren Grund haben: so bekundet dieß nur die tendenzlose, lebensstrenge Anschauung des Evangelisten“, beweist aber zugleich mit den ersten Gleichnissen den eigenthümlichen schriftstellerischen Charakter des Lucas, der sich „weniger im Gebiet des natürlichen als des geschichtlichen Lebens“ bewegt. Er ist „nicht der stille sinnige Geist, der in die geheimnißvollen Vorgänge des Naturlebens sich versenkt“; in ihm zeigt sich vielmehr „der scharf beobachtende Blick des Historikers, der praktische Verstand, der die Gebiete des sittlichen Lebens durchforscht“. Ebenso zeigt die genauere Betrachtung der Bergpredigt Luc. 6, 20—49. und ihre Vergleichung mit Matthäus, wie Lucas z. B. in seiner Form der Mafarismen „in das Gebiet socialer Kämpfe versetzt“ und so „einen sittlich-religiösen Gegensatz in seiner concreten historischen Gestalt zur Anschauung bringen will“, wogegen Matthäus „in das Innenleben religiös-sittlicher Gesinnung versetzt“ und „den Einzelnen in der gottgefälligen Gesinnung, die fromme Subjectivität der Jünger des Herrn“ in's Auge faßt (S. 12 f.). Damit ist freilich nicht ganz in Uebereinstimmung, wenn aus der genaueren Betrachtung der Motivirung des Gebotes der vergessenden Liebe S. 18., vgl. S. 21., das Ergebnis gewonnen wird: „Matthäus redet im Hinblick auf vorhandene geschichtliche Verhältnisse, Lucas spricht mit Bezug auf rein sittliche ideale Werthe, denen freilich eine geschichtliche Gestaltung in Aussicht steht.“ Die letzten Worte bezeugen, wie Verf. selbst ein Gefühl hat von der Nichtübereinstimmung dieser Charakterisirung mit der früher gegebenen, sind aber nicht geeignet, die vorliegende Inconvenienz zu beseitigen.

In dem, was über die antipharisäische Rede und das Selbstzeugniß Christi von S. 22. an gegeben wird, ist das zur Charakterisirung der schriftstellerischen Individualität des Lucas Dienliche in die Anmerkungen verwiesen, wogegen der Text mehr eine sachliche Begriffs- und Zusammenhangsentwicklung giebt.

Uebrigens mag das Mitgetheilte genügen, um die Auffassung und Methode des Verfassers zu kennzeichnen. Man wird sich gewiß freuen über diese hingebende Erforschung des individuell Charakteristischen in den beiden der Vergleichung unterzogenen Evangelisten und wird auch seinen Ergebnissen im Einzelnen oft beistimmen. Dagegen kann schon die oben aufgedeckte Disharmonie seiner Aufstellungen zeigen, wie bei aller Richtigkeit einzelner Bemerkungen es doch zu viel gesagt und eine nicht gehörig begründete These ist, wenn Lucas „als der Seelenforscher und Gemüthskundige“, Matthäus als der „fromme sinnige Naturbetrachter“ charakterisirt wird (S. 22.). Letzteres namentlich bezeugt sich als Einseitigkeit. Man erinnere sich nur, wie doch auch die meisten Gleichnisse des Matthäus dem geschichtlichen Gebiete entnommen sind, z. B. Matth. 18, 23—35. 20, 1—16. 25, 1—13. Namentlich aber macht Verfasser eine zu weit führende, entschieden irreleitende Anwendung von seiner Betonung schriftstellerischer Individualität, wenn er z. B. das, daß Lucas Luc. 2, 41—52. allein mittheilt, damit begründet, „daß Lucas auf die Erforschung der Seele gerichtet sei, daß es ihm am Herzen liege, die inneren Ursprünge alles Geschehens nachzuweisen, das Sein im inneren Werden zu belauschen, alles scheinbar Sprunghafte in der Entwicklung durch aufgesundene Mittelglieder zum Verständniß zu bringen“. Daß Lucas diese Erzählung aufgenommen hat, kommt daher, daß sie im Zusammenhang steht mit der ganzen Kindheitsgeschichte 1. und 2., in welcher er eine sonst nicht benutzte Quelle verarbeitet, hat also seinen Grund in der natürlichen und tendenzlosen Abhängigkeit von oder Hingebung an die Quellen. Das Princip des Verf., weiter verfolgt, würde die Evangelien zu Producten einer ebenso absichtsvollen Schriftstellerei machen, wie sie als solche erscheinen bei der Tendenzkritik sowohl als auch andererseits bei der altorthodoxen Auffassung, die überall die Absicht und den Zweck des heiligen Geistes nachspürt; nur würden sie nach seinem Ausdruck ein Gewebe „subjectiver Tendenzen“, nicht mehr ein Product „objectiver Tendenzen“ sein. Diese Gefahr der Einseitigkeit hebt aber nicht die Wahrheit des Grundgedankens auf, von dem der Verfasser ausgeht, daß nämlich allerdings die Evangelien nicht bloß mechanisch zusammengefügte Aggregate von Quellen, sondern bis auf einen gewissen Grad selbständige und eigenthümliche schriftstellerische Bildungen sind.

Mit dem Gefagen mag der eine Gesichtspunkt, dessen Hervorhebung der Verf. oben für eine so dringende, bisher versäumte Pflicht der Kritik erklärt hat, die gebührende Einschränkung erfahren haben. Gehen wir aber auf die andere Forderung über, die der Verf. aufgestellt hat und die oben mitgetheilt wurde, und sehen wir, wie er derselben gerecht geworden ist, so muß entschieden anerkannt werden, daß der Verfasser in die geschichtlichen Situationen und Beziehungen, in die sachlichen Begriffe und ihre Zusammenhänge eindringt und daß es ihm wirklich um den Kern und die Sachen, die im Worte bezeichnet sind, zu thun ist, daß seine Exegese tiefsinnig, gedankenreich und gehaltvoll ist. Dagegen gebricht ihr die Klarheit und Nüchternheit doch in nicht geringem Grade, und man hat den Eindruck, daß der einfache Wortsinns Gewalt leidet. Man vergleiche.

z. B., wie die Begriffe *χρῖστος* und *ἀγάπη θεοῦ* S. 24 f. entwickelt werden, oder S. 36 f. die Entwicklung des Begriffes „Menschensohn“. „Wer ist denn dieser Mensch, dessen Sohn Jesus Christus ist? Kein anderer kann es sein als der Mensch, wie ihn Gott in seinem Geiste schaut und will. Diese ewige Menschen-gestalt, dieses heilige Urbild des Menschenlebens ist im Jesum zeugenden Geist als wirksames Ideal in seine menschliche Natur hineingelegt worden.“ Schon dieß, noch viel mehr aber die S. 38—42. gegebene Ausführung über Luc. 5, 34—39. giebt Beweis davon, daß der Verfasser das Gebiet der Auslegung verlassen und sich dem Spiel einer immerhin gedankenreichen und tiefsinnigen Einlegung ergeben hat, die in der That nicht leistet, was sein Tadel der bisherigen Exegese von ihm fordern heißt und erwarten läßt, die namentlich nicht darauf Anspruch machen kann, der „Vereinigung des Glaubens mit der wissenschaftlichen Erkenntniß und der Bildung“ in förderlicher Weise zu dienen.

Elbingen.

Repetent Sandberger.

Kurzgefaßtes exegetisches Handbuch zum Neuen Testament. Von Dr. W. M. L. de Wette. Ersten Bandes dritter Theil. Erklärung des Evangeliums und der Briefe Johannis. 5. Ausgabe, bearbeitet von Dr. Bruno Brückner. Leipzig, Hirzel, 1863. XL und 418 S.

Commentar über das Evangelium Johannis von W. Bäumlein, Ephorus des evangelisch-theologischen Seminars zu Maulbronn. Stuttgart, Metzler, 1863. VIII und 196 S.

Den mehrfachen Bearbeitungen, deren das Evangelium des Johannes sich in den letzten Jahren nach verschiedenen Seiten hin zu erfreuen hatte, reihen sich die oben genannten Arbeiten in würdiger Weise an, und es ist nicht zu verkennen, daß jede derselben eigenthümliche Vorzüge besitzt.

Der de Wette'sche Commentar hat sich bei dem theologischen Publicum schon längst selbst eingeführt, seine Licht- und Schattenseiten sind allbekannt, so daß uns über die vorliegende neue Bearbeitung wenig zu sagen übrig bleibt. Schon die vierte Auflage des de Wette'schen Commentars zu Johannes, deren Herausgabe Dr. Brückner vor nunmehr 11 Jahren besorgte, hat seiner Zeit verdienten Beifall in der theologischen Welt gefunden. Die Pietät gegen die ursprüngliche Gestalt des Handbuchs wußte Brückner auf die schönste Weise zu vereinigen mit einer im Sinn eines ächt wissenschaftlichen Fortschritts gebotenen Bereicherung, beziehungsweise Aenderung des Gegebenen. Nach denselben Grundsätzen ist der Herausgeber auch diesmal verfahren. Er hat die Literatur, die in den seit der letzten Ausgabe verflossenen 11 Jahren ziemlich gewachsen ist, sehr pünktlich und fleißig nachgetragen, ohne damit die dem Handbuch durch seinen ursprünglichen Charakter gesteckten Gränzen zu überschreiten und so eben seinen wesentlichsten Vorzug zu gefährden. Auch die eigenen, von de Wette da und dort abweichenden Ansichten sind unter blündiger Begründung geschickt eingeflochten, so daß der Leser in ihnen kein störendes Element finden kann. Wenn nun Ref. an einigen Stellen die im Commentar vorgetragenen Ansichten zu berichtigen

versucht, so wird das oben Gesagte wohl den Beweis liefern, daß dies nur geschieht aus Interesse an dem Buche selbst.

Die grammatisch-lexicalische Ableitung des Logosbegriffs wird zurückgewiesen und damit der Weg der historischen Erklärung desselben betreten. Unter den aus den Apokryphen beigebrachten Stellen, in welchen der Begriff der Weisheit hervortritt, vermessen wir Jes. Sir. 1, 1 ff. Wir hätten ferner gewünscht, daß bemerkt worden wäre, wie Jul. Köstlin in den Aufsätzen über Einheit und Mannigfaltigkeit der neutestamentlichen Lehre (in diesen Jahrbüchern III. 1858. S. 104.) eine Beziehung des Logosbegriffs auf den Begriff der Weisheit ablehnt und nur auf Gen. 1, 3. zurückgehen will (ähnlich wie Luthardt). Unter denen, welche die Annahme einer Herleitung der Logoslehre aus Philo bestreiten, wäre ebenfalls Köstlin zu nennen gewesen (vgl. a. a. O. S. 101 f.). Mit Recht hält Brückner die Annahme, daß die Philonische Lehre auf Johannes einen Einfluß geübt, für unbedenklich. (Siehe auch Bäumlein S. 26.) Wir hätten nur gewünscht, daß (S. 6. und 7.) der Unterschied zwischen Philo und Johannes noch tiefer gefaßt worden wäre. Brückner weist allerdings hier auf den kosmologischen Dualismus hin, der Philo von Johannes scheide; ein weiterer wesentlicher Unterschied wird mit Recht darin gefunden, daß Philo die Substantialität des Logos nicht als hypostatisch-persönliche, sondern als eine mit Gott identische und nur anders subsistirende denke. Wir möchten sagen: der tiefste Unterschied beider Anschauungen liegt in der Metaphysik. Die Philonische Metaphysik zeigt eine Mischung Platonischer Ideen mit alttestamentlichen monotheistischen Gedanken; es schlägt aber im Gottesbegriff das reine Sein vor, und mit dieser Fassung Gottes als des *Ö* drängt sich auch der Pantheismus vor. Daher kommt es bei Philo zu keiner Trennung der Persönlichkeit Gottes und der des Logos, sofern der physisch-pantheistische Hintergrund die Persönlichkeit Gottes selbst bedroht. Darin liegt der tiefere Grund der an sich richtigen Behauptung, daß Gott und Logos nur verschiedene Betrachtungsweisen für ein und dasselbe sind, je nachdem das Absolute hinsichtlich seiner Substantialität oder seiner Manifestation im Endlichen betrachtet wird. Von der Metaphysik aus findet auch die andere Frage, inwieweit bei Philo die Logosidee zur Idee des Messias in Beziehung gesetzt sei, ihre tiefere Lösung. Der kosmologische Dualismus, der schließlich das Platonische System sprengt (wie der Platonische Timäus deutlich zeigt), haftet auch Philo an, und damit ist es ihm unmöglich gemacht, eine wirkliche Menschwerdung zu statuiren. Das Endliche ist immer nur das Beschränkte, Negative: wie kann dann das Göttliche sich einigen mit der menschlichen Natur? — Hierin liegt der wesentlichste Unterschied zwischen Philo und Johannes, der S. 7. zu wenig hervortritt. Damit ist aber von selbst die Ansicht nahe gelegt, daß die Aufnahme der Logosidee von Seiten des Johannes wesentlich auch eine Berichtigung der speculativen Anschauungen, die er in seiner Zeit vorfand, zum Zwecke hat. — Was die Gliederung des Prologs betrifft, so finden wir die Fassung und Abgränzung der einzelnen Theile desselben nicht präcis genug. Es ist klar, daß weder die rein speculative Fassung des Zusammenhangs (Baur), noch die rein historische, wie sie am consequentesten Lange vertritt, haltbar ist. Wenn nun aber auch das feststeht, daß in 1, 14. der Schwerpunkt liegt, dem die Entwicklung von Anfang an zutreibt, so kann man doch darüber streiten, wo im Vorhergehenden Ruhepunkte anzunehmen sind. Als ersten Theil des Prologs faßt Brückner B. 1—5.:

„des ewigen Wortes Sein bei Gott, sein schaffendes, belebendes, erleuchtendes Wesen und Wirken von Anfang an“ (S. 1.). Allein es springt sogleich in die Augen, daß V. 5. nicht auf dieselbe Linie zu stellen ist mit den vier vorangehenden Versen. Neben diese vom Wesen und Wirken des Logos vor seiner Menschwerdung (denn in V. 4. behält Lücke Recht gegen Hengstenberg, der mit Berufung auf Röstlin schon hier den historischen Christus findet), so ist dagegen V. 5. auf den Menschgewordenen zu beziehen. Dafür zeugt schon das *οὐ κατέλαβε*, das eben den historischen Christus voraussetzt (vgl. V. 10 f.). Demnach gehört V. 5. zusammen mit V. 6—13. und giebt, wenn man so will, in Kurzem das Thema zu dem V. 6—13. Gesagten: Erscheinung des Lichts in der Welt und Resultat derselben. Dies wird nun V. 6. bis 13. näher so verfolgt: a. seine Erscheinung. a. Vorbereitung derselben (V. 6—9.). β. Das Erscheinen selbst (V. 10a.). b. Resultat derselben: a. negativ (V. 11.). β. positiv (V. 12 f.). — Der dritte Theil des Prologs (V. 14—18.) wird durch das S. 18. Bemerkte zu wenig in seinem charakteristischen Unterschied vom Vorhergehenden bestimmt. Der Abschnitt giebt als der Höhepunkt des Prologs den tiefsten Aufschluß über die Bedeutung der Menschwerdung (daher V. 14. *σὰρξ ἐγένετο* im Unterschied von V. 10., wo es nur heißt: *ἐν τῷ κόσμῳ ἦν*). Diese Bedeutung zeigt sich eben in der specifischen Dignität seiner Person (V. 14b.), wie diese sich darlegt a. im Zeugniß des Täufers (V. 15.), b. in der Erfahrung der Gläubigen, die nur auf Christum zurückzuführen ist (V. 16 f.), c. in seinem Verhältniß zu Gott (V. 18.). Damit haben wir die Höhe, von welcher der Prolog ausging, wieder erklommen. In dem *ὁ ὢν εἰς τὸν κόλπον τοῦ πατρὸς* (V. 18.) schließt sich der Ring, S. 26. (vgl. V. 1. *πρὸς τὸν θεόν*). Zu vergleichen auch Geß, Lehre von der Person Christi (S. 122 ff.), der bei der Aufzählung (S. 27.) um so mehr Berücksichtigung verdiente, als er ganz eigenthümlich den Gedankengang faßt.

1, 28. soll noch die Vollziehung der Taufe zu denken sein. Allein das *ἐρχόμενον πρὸς με* (vgl. Matth. 3, 14.) scheint doch dafür zu sprechen, daß sie an dem 1, 29. erwähnten Tag geschah. Dies beweist auch die unhaltbare Auffassung des *ἐρχόμενον* (S. 35.). — Das Herabkommen des Geistes auf Jesum in der Taufe können wir unmöglich als bloßen Ausweis seiner Messianität fassen, vielmehr ist es zu denken als Ausrüstung mit dem Geist für sein Amtswesen (wie die Verklärung für seinen Leidensweg). Man sage nicht, daß der Logos als solcher schon den Geist gehabt, denn 1, 14. ist im Ernst gesprochen! (Zu vergl. Beck, christl. Lehrwiss. S. 483.) — In 3, 12. bezieht Brückner die *ἐπίγεια* auf die Wiedergeburt. Ich muß dies als einen Mißgriff bezeichnen. Es sei etwas, sagt Brückner, „das auf der Erde und mit den Menschen vorgeht und wobei das Irdische theils Grundlage, theils Ziel ist“. Allein wie soll ich mir's denn denken, daß bei der Wiedergeburt das Irdische Ziel ist? Nach Johanneischer Anschauung sicherlich nicht. Und wenn dann die *ἐπονομασία* mit Meyer und Tholuck auf die göttlichen Rathschläge bezogen werden, — gehört denn die Wiedergeburt nicht auch unter diese? Wir wollen davon ganz schweigen, daß „dem Irdischen im Gegensatze zum Himmlischen immer die Vorstellung des Niedrigeren, Vergänglichen anhaftet“ (Bäumlein S. 47.). Man darf unter den *ἐπίγεια* auch nicht (mit Bäumlein) eine Beziehung auf frühere Reden Jesu annehmen, für welche er keinen Glauben gefunden habe (etwa auf 2, 19. 20.). Denn abgesehen

davon, daß der Evangelist das nicht andeutet (2, 24. giebt keinen Beweis dafür), kann auch bei diesen früheren Reden das Irdische als solches nie Gegenstand der Behandlung gewesen sein. Wir müssen vielmehr eine Beziehung auf B. 8. annehmen. Wenn ihr nicht einmal das Irdische versteht (nämlich sofern es auch ein Bild des Himmlischen sein kann), wie werdet ihr das Himmlische selbst zu fassen vermögen? So reiht sich dann B. 13. an, wo der Herr sich eben als den bezeichnet, der das Himmlische mitzutheilen vermöge, und in B. 14. ist der Uebergang vom ersten *ἐποράνιον* (nämlich der Wiedergeburt, nicht der Gottheit Christi, wie Hengstenberg will) zum zweiten, zur Voraussetzung der Wiedergeburt, dem Werk Jesu. (Vgl. namentlich B. 15. *ἔνα κτλ.*)

3, 31 ff. möchten wir schon als Worte des Evangelisten fassen, eine Auffassung, für welche, wie Bäumlein S. 50. richtig bemerkt, namentlich auch 1 Joh. 5, 9. 10. spricht.

4, 43. 44. hat Brückner die in der 4. Auflage aufgestellte Ansicht festgehalten, daß B. 44. zu B. 43. den Grund angebe, und zwar sage B. 44., Jesus sei nach Galiläa gegangen, um den Kampf und die Anerkennung seiner Persönlichkeit und seines Werthes auch in Galiläa aufzunehmen. Dagegen ist entschieden 4, 1. 2. Brückner's Ausflucht (S. 96.), am Anfang seiner Wirksamkeit sei seine Stunde noch nicht gekommen, darum weiche er 4, 1. 2. dem Kampf aus — trifft insofern gar nicht zu, als das hier Erzählte zeitlich von 4, 43 f. nicht sehr getrennt sein kann. Wenn er Judäa verläßt, um den Kampf nicht aufnehmen zu müssen, wie kann er dann nach einigen Tagen (B. 43.) nach Galiläa gehen, um ihn dort aufzunehmen? (Vgl. Bäumlein S. 56.) Es würde dann wohl auch heißen: *μετὰ μὲν τὰς δύο κτλ.* und B. 44. *αὐτὸς δὲ ὁ Ἰησοῦς κτλ.*

5, 1. Gegen die von Wieseler aufgestellte, von Bäumlein adoptirte Ansicht, daß das hier erwähnte Fest das Purimfest, sprechen die von Brückner (S. 100.) angeführten Stellen (6, 4. 7, 2.) nicht, sofern hier die betreffenden höheren Feste durch den Artikel *ἡ ἑορτή* als solche bezeichnet werden, während hier offenbar das Fehlen des Artikels auf ein untergeordnetes Fest schließen läßt. — Die Entwicklung der Gedanken in 5, 21—29. faßt Brückner (S. 107.) so: B. 21. werde die gesammte Lebensmittheilung durch Christus zusammengefaßt und dann B. 24—29. nach ihren zwei Seiten weiter ausgeführt, nämlich die diesseitige B. 24 ff., die jenseitige B. 28 f. Allein B. 25. noch auf die diesseitige Lebensmittheilung zu beziehen, geht schon wegen des *οὐ ἔρχεται ὥρα* nicht, welches, wie B. 28. zeigt, in die Zukunft weist. Daß das *οἱ ἀκούσας* „das Hören mit Willen und Empfänglichkeit“ sei (S. 109.), ist einfach eingetragen, wie das vorhergehende Sätzchen beweist, *οἱ νεκροὶ ἀκούσονται τῆς φωνῆς τοῦ υἱοῦ τοῦ Θεοῦ*, dem offenbar das *ἀκούσας* entspricht. Das *ἀκούσονται τῆς φωνῆς τοῦ υἱοῦ τοῦ Θεοῦ* kann nur gehen auf die auferweckende Stimme. Das *καὶ νῦν ἐστὶ* muß bei dieser Auffassung nicht auf die Auferweckung des Lazarus bezogen oder sonst gezwungen erklärt werden, wie Brückner S. 107. meint. Es ist, wie Bäumlein S. 69. gut zeigt, nicht anders zu nehmen als 4, 23.: was in vollem Maße in der Zukunft sich offenbaren wird, hat seine Entwicklung bereits begonnen. Daß dies eine gezwungene Erklärung sei, wird Brückner um so weniger zu behaupten das Recht haben, als er sich bei dem *ἔρχεται ὥρα* ebenso hilft, indem er S. 109. sagt: „Es bezeichnet eine zwar der vollen Entwicklung nach noch zukünftige, dem Keim und Anfang nach aber schon gegenwärtige

Sache.“ — Ich beziehe also B. 24. auf die geistliche Auferweckung (gegen Bäumlein, der mit der Stelle 1 Joh. 3, 14. zu rasch fertig ist), dann aber B. 25 ff. auf die leibliche. Dies um so mehr, da schon das *ἀμὴν ἀμὴν* in B. 25. zeigt, daß nun zu etwas Höherem aufgestiegen wird. — 5, 31. ist nirgends angedeutet, daß dieses im Sinn eines Einwurfs der Juden gesprochen ist. Die richtige Ausgleichung mit 8, 14. giebt allein Bäumlein's Erklärung, daß *ἐὰν* c. conj. hier stehe für *et* mit dem Indicativ eines historischen Tempus (s. dessen Erklärung S. 70.). — Daß das Wandeln auf dem See (6, 16 ff.) nicht wie bei Matth. 14, 33., Marc. 6, 51. als Wunder herausgehoben sei und daß eben dies für die Ursprünglichkeit des Johanneischen Berichts spreche, ist nicht recht einzusehen. Denn auch hier ist das Wunderbare stark betont (namentlich B. 21: καὶ εὐθέως τὸ πλοῖον ἐγένετο ἐπὶ τῆς γῆς, worin offenbar eine wunderbare Folge seines Einsteigens geschildert werden soll (Bäumlein S. 75.). Der synoptische und der Johanneische Bericht geben etwas Wunderbares, stützen aber auch einander in dieser ihrer Einstimmigkeit. — Die Beziehung der Stelle 6, 51. auf den Tod Jesu hätte nicht in Abrede gezogen werden sollen. Das neue Moment, welches mit dem *ὅν ἐγὼ δώσω* eintritt, ist eben die Hingabe seiner *σὰρξ* in den Tod. Bäumlein findet (S. 81. 82.) diese Beziehung zwar nicht unnatürlich, aber glaubt, daß dies nicht der ursprüngliche Sinn der Worte gewesen sei. Allein die von ihm angeführten Gründe beweisen das nicht, was sie beweisen sollen. Die Aeußerungen der Juden in B. 52., die sich wie so oft, die Reden Jesu mißverstehend, nur an ein Moment hängen, können doch für die Eruirung des ursprünglichen Sinnes der Stelle nicht aufgerufen werden. Der von Bäumlein postulierte dialectische Fortschritt des Gedankens bleibt auch so. Es handelt sich ja in der ganzen Stelle um das Aneignen dessen, was in der *σὰρξ* Jesu gegeben ist; daher kann nicht die Idee des Erlösungstodes weiter ausgeführt werden, sondern es handelt sich auch B. 53 ff. nur um weitere Entwicklung der Aneignung dessen, was im Tode Jesu gegeben ist. — 7, 19. bezieht Brückner noch zurück auf B. 17. „Vergeblich“ — wolle der Herr sagen — „erwarte ich jene Empfänglichkeit von euch, da ihr ja das Gesetz Moses übertretet.“ Allein diese Beziehung hat schon wegen B. 18. Schwierigkeit, sofern in dem letzteren Vers der Gedanke des B. 17. verlassen ist. Besser bezieht man B. 19. zum Folgenden (so auch Bäumlein S. 88.): sie haben keinen Grund, ihm wegen Verletzung des Sabbathgesetzes nachzustellen, da sie selbst das Gesetz Moses nicht erfüllen. — Die Bemerkung zu 7, 39. (s. S. 159.): „Nicht als ob hier an eine Identität des heil. Geistes mit dem verkärten Christus zu denken wäre (Gef., Lehre von der Person Christi, S. 155.),“ enthält insofern eine Unrichtigkeit, als Gef. a. a. O. die Identität beider entschieden bestreitet, sie für bloßen Schein erklärend. — 8, 42. scheint das *ἐκ θεοῦ ἐξηλθόν* auf Grund des zweiten Vergliefes doch eher auf die göttliche Sendung bezogen werden zu müssen, wenn auch sonst (6, 62. 17, 5.) ein Wesenszusammenhang zwischen Christus und dem Vater gelehrt ist. — In 8, 43. scheint zwischen *λαλιὰ* und *λόγος* als Unterschied das festgehalten werden zu müssen, daß jenes auf die Form (Matth. 26, 73.), dieses auf den Inhalt geht. Warum versteht ihr meine ganze Rede-weise nicht? (wofür eben das Vorhergehende mit der *ἐλευθερία* einen Beweis giebt). Antwort: weil ihr den Inhalt euch nicht anzueignen vermöget. Der ihnen unbequeme Inhalt der Reden Jesu bringt sie dazu, seine Worte in einem

äußerlichen Sinn zu nehmen und sich dann darüber lustig zu machen (s. auch Bäumlein S. 99.). — Zu 8, 44. ist auch die lehrreiche Exposition in Weiß, Johanneischer Lehrbegriff, S. 131 ff., zu vergleichen. — Daß die Frage der Zün-ger 9, 2., ob der Blindgeborene selbst gesündigt und dadurch sein Unglück verschuldet habe, bei ihnen den Glauben an Präexistenz der Seele voraussetzen lasse, ist sehr die Frage. Das Neue Testament giebt uns darüber nichts an die Hand; man nimmt daher besser mit Bäumlein an, daß sie eben die Alternative, die sie dort stellen, nicht klar durchdacht haben. Zu der Bemerkung (S. 238.) über 13, 1. ist ergänzend hinzuzufügen, daß Bäumlein, von dem dort angeführt ist, er beziehe die Zeitbestimmung *πρὸ τῆς ἐορτῆς τοῦ πάσχα* auf *εἰδώς*, nun (Comm. S. 131.) die letztere auf die in *ἡγάπησε* angedeutete, V. 4 ff. näher geschilderte Liebeshandlung bezieht. — Die Erklärung des Kommens und Schauens in 14, 18 ff. (S. 258 f.) ist nicht klar und durchsichtig. Da muß alles Mögliche in diesem Kommen enthalten sein! Brückner nimmt einen Doppelsinn an, „aber so, daß an das leibliche Wiederkommen sowie an sein Kommen zum Gericht nur angespielt wird, aber der geistige Gedanke die Oberhand hat (?)“. Also: Kommen im leiblichen Sinn, Kommen zum Gericht und wohl auch Kommen im Geiste? Das ist denn doch gar zu viel! Der Doppelsinn wird zum dreifachen gesteigert, während es einfach nur auf die geistige Gemeinschaft der Zünger mit Christo gehen kann. — 15, 6. *ἐβλήθη* und *ἐξηράνθη* bezeichnet nicht „die augenblicklich eintretende, ja schon eingetretene Folge des Nichtbleibens“, sondern spricht nur eine Erfahrungswahrheit aus, wofür ja der Aorist öfters steht. — Wenn Brückner (S. 265.) für die active Fassung des Pronomens bei *ἐν τῇ ἀγάπῃ τῇ ἐμῇ* 15, 9. das *ἡγάπησα ὑμᾶς* geltend macht, so spricht dieses eher dafür, daß in *ἐμῇ* und *μου* (V. 10.) ein gen. obj. enthalten ist. Denn das will er ihnen ja ans Herz legen, wie ihre Liebe gegen ihn der Liebe, die er zu ihnen hat, entsprechen soll. Auch Bäumlein hält mit Recht (S. 145.) an dieser Auffassung fest. — Zu dem in Cap. 14—16. über den Geist Gesagten ist auch noch zu vergleichen E. Wörner, das Verhältniß des Geistes zum Sohn Gottes nach dem Johannes-Evangelium. Stuttgart 1862.

Doch wir brechen hier ab, um nicht den für eine Anzeige abgemessenen Raum zu sehr zu überschreiten, und wiederholen es noch einmal, daß die Schärfe der Auffassung, die präcise Fassung der Erklärungen einen wesentlichen Vorzug dieses Handbuchs bildet, Vorzüge, die auch von der Erklärung der drei Briefe gelten, wenn wir auch hier mit mehreren Bemerkungen nicht einverstanden sind.

Sehen wir zur Anzeige des zweiten Commentars über, so sei es uns erlaubt, unsere Freude darüber auszusprechen, daß ein so trefflicher Kenner des Griechischen wie Bäumlein sich der Erklärung dieses wichtigen neutestamentlichen Schriftstücks zugewandt hat. Es ist eine alte und leider nur gar zu begründete Klage, daß unsere Theologen zu wenig Philologen sind, und was neuestens Hitzig in der Vorrede zu seinem Psalmencommentar ausgesprochen, die Exegese sei eine Kunst, die von jeher mehr ausgeübt als recht gelernt worden sei, und es nehmen als Ausleger des Alten Testaments auch Solche das Wort, die des Sprachlichen gar nicht mächtig seien, — das bleibt in voller Kraft auch bei der Anwendung auf die neutestamentliche Exegese. Was hat doch schon jene schlimme Verbindung des theologischen *πόρος* mit der philologischen *πενία* zu Tage gefördert! Vor wie vielen Extrabaganzten wären die Theologen bewahrt

geblieben, wenn sie von der Philologie sich ihr exegetisches Gewissen hätten schärfen lassen! Deshalb freuen wir uns darüber, daß auch einmal ein so gewiegter Philolog das Wort in der neutestamentlichen Exegese ergriffen hat. „Der vorliegende Commentar“ — so äußert sich der verehrte Herr Verfasser selbst — „macht es sich zur Aufgabe, durch sorgfältige Erwägung aller in dem Text gelegenen Momente sowie durch aufmerksames Eingehen in den Zusammenhang über Sinn und Bedeutung des Einzelnen und des Ganzen eine möglichst sichere Ueberzeugung zu begründen.“ Er will also auf rein philologischem Wege den ursprünglichen Sinn des Textes erforschen und macht hier mit Recht es geltend, daß die gewissenhafte Exegese kein inquisitorisches Verfahren befolgen, den Schriftsteller nicht zu weiteren Aussagen drängen dürfe, als er selbst aussagen wolle. Freilich sind nun im Johanneischen Evangelium der sprachlichen Schwierigkeiten nicht viele. Die Schwierigkeiten für die Exegese liegen hier auf einer anderen Seite, — aber darum behält doch eine streng philologische Erklärung ihren großen Werth, weil dogmatische Begehrlichkeit und exegetische Befangenheit hier vielfache Verwirrung angerichtet haben. Der Herr Verfasser hat denn auch durch sein genaues Eindringen an vielen Stellen das erreicht, was er als seine Absicht in der Vorrede ausgesprochen hat. Ich erwähne hier nur Stellen wie 3, 3. 12. 16. 4, 43 f. 5, 21 ff. 5, 31. (vgl. 8, 14.), 7, 28. 52. 8, 21. 25. 43. 13, 1. 20. u. a. Doch ist der Verfasser im Interesse einer gedrängten Kürze über Einzelnes weggegangen, worüber ein näherer Aufschluß zu geben war. So hätten wir z. B. 3, 5. (vgl. 3, 3.) gewünscht, daß gezeigt worden wäre, wie Geistes- und Wassertaufe eins sind. Denn dies ist zunächst keine dogmatische Frage, deren Behandlung der Verfasser in der Vorrede mit Rücksicht auf seinen unmittelbaren Zweck ablehnt. Ferner erfahren wir 3, 17. nichts darüber, wie sich zu dem dort Gesagten Stellen wie 5, 22. 27. und 9, 39. verhalten. Diesen scheinbaren Widerspruch aufzuheben, war hier ebenso Aufgabe der Exegese, wie z. B. 8, 146. der scheinbare Widerspruch zwischen 15, 20. und 15, 15. abgehandelt und gelöst wird. Auch das über den Begriff *vids ἀνθρώπου* zu 1, 52. Bemerkte genügt nicht; es sollte doch auf die neuesten Verhandlungen über diesen Begriff und namentlich auf das Verhältniß desselben zu dem Begriff *vids θεοῦ* etwas näher eingegangen sein. — Was auf 8, 92. über die Worte *οὐπω γὰρ ἦν πνεῦμα ὅγιον* (7, 39.) bemerkt ist, kann, wenn man die Wichtigkeit dieser Stelle in Betracht zieht, nicht als erschöpfend bezeichnet werden. Ebenso wenig scheint uns 5, 27. die Erklärung zu genügen, daß die Worte *ὅτι vids ἀνθρώπου ἐστί* nur aussagen sollen, als der Messias übe er das Gericht. Die Schwierigkeiten, welche die Worte *καὶ οὐκ ᾔδειν αὐτόν* 1, 31. der Erklärung bereiten, sind nicht einmal erwähnt. Wenn hinsichtlich der Zweckbestimmung des Wunders zu Kana, die, wie bekannt, nicht eben sehr leicht zu finden ist, 8, 39. bemerkt wird, das Hinzukommen weiterer Gäste, die Jesus mitgebracht, habe den Mangel an Wein veranlaßt und hierin habe für Jesus ein Grund gelegen, dem durch ihn veranlaßten Mangel abzuhelpen, so müssen wir, so human auch das klingt, eine solche äußerliche Teleologie zurückweisen, und der Verfasser hätte uns vollständig befriedigt, wenn er bloß den zweiten Grund angeführt hätte, der mit Rücksicht auf 2, 11. als der allein sichhaltige bezeichnet werden kann. Die Erklärung von 4, 43. bleibt hart, weil 3, 43. ganz allgemein, ohne jegliche Einschränkung, gesagt ist: *ἀπῆλθεν εἰς τὴν Γαλιλαίαν*. — Daß in 7, 8. das *ἀναβαῖνον*

vom festlichen Einzug in Jerusalem zu verstehen sei, finde ich mit keinem Worte angedeutet. Auch für den Fall, daß man beim unmittelbaren Wortsinne stehen bleibt, ist die Furcht vor einem Widerspruch mit B. 9. 10. als unbegründet zu bezeichnen. — Derartige Ausstellungen wären im Einzelnen noch mehrere zu machen, das Buch behält aber doch seinen Werth, namentlich insofern, als es in exacter Weise den ursprünglichen Sinn zu entwickeln sucht. Freilich muß nun erst auf Grund des so Gefundenen die theologische Arbeit beginnen.

Nur noch ein kurzes Wort sei mir gestattet über die in dem Buch hervortretende Harmonistik. Er verwahrt sich zwar gegen ein dogmatisches, harmonistisches Interesse, das man bei ihm finden könnte (S. 171.), und im Allgemeinen kann man auch mit den von ihm an mehreren Stellen aufgestellten Sätzen über das Verhältniß Johanneischer und synoptischer Berichte (z. B. S. 123 ff.) einverstanden sein, aber doch hat ihn an einzelnen Punkten das Streben nach Vereinigung der Berichte zu weit geführt. Bemerkenswerth ist, daß er S. 165 ff. darzulegen versucht, es bestehe hinsichtlich des Todestags Jesu keine Differenz zwischen Johannes und den Synoptikern, sofern hier Johannes ganz auf der Seite der Synoptiker stehe. Zu bedauern ist im Interesse der Vollständigkeit des Commentars, daß der Verfasser seine Ansicht über den Ursprung des Evangeliums nur vorausgesetzt, nicht besonders bewiesen hat. Die Rücksicht auf Kürze konnte doch hier nicht so maßgebend sein.

Der codex Sinaiticus ist von beiden Commentatoren an den wichtigsten Stellen verglichen. Bäumlein spricht sich hinsichtlich des Alters dieser Handschrift ganz in Uebereinstimmung mit Tischendorf dahin aus, daß der vom Sinaiticus dargebotene Text an Alter selbst den codex Vaticanus übertreffe.

Erlangen.

Rep. Dr. Dietzsch.

Kritisch-exegetischer Commentar über das Neue Testament, von Dr. H. A. Meyer, Oberconsistorialrath in Hannover. Siebente Abtheilung: Kritisch-exegetisches Handbuch über den Brief an die Galater. Vierte verbesserte und vermehrte Auflage. Göttingen, Vandenhoeck u. Ruprecht, 1862. VIII u. 288 S.

Die vierte Auflage des Meyer'schen Commentars zum Galaterbrief konnte nur um so erwünschter sein, je mehr die leztvorhergegangene Zeit Beachtenswerthes über diesen Brief gebracht hatte. Handelt es sich bei allen diesen Erörterungen mehr oder weniger um die schon länger bestehenden Gegensätze, so gilt doch auch hier, daß durch die fortgesetzte Verhandlung die Fragen schärfer, die Antworten sicherer gestellt werden. Und dies hat der vorliegende Commentar selbst zum Gewinn, welcher uns jetzt die in allen Hauptpunkten bewährte Ansicht in sorgfältigster, erschöpfender Begründung und Abwehr giebt und so zu einer Zierde unserer exegetischen Literatur herangewachsen ist. Je mehr aber bei dieser Art Commentaren, welche eine vollständige Einführung in die Geschichte der Erklärung geben wollen, der Stoff in die Breite wachsen muß, desto mehr wird dadurch der Natur der Sache nach die Uebersicht erschwert. In dieser Rücksicht ist die Enthaltensamkeit der vorliegenden Arbeit zu bedauern, welche S. 5. in der Einleitung nur einen sehr allgemein gehaltenen Abriss des

Inhaltes des Briefes giebt und dann Capitel für Capitel zwar einen solchen ebenfalls wieder voranstellt, aber doch nirgends eine zusammenfassende und zugleich eingehende organische Reproduction des Gedankenganges sich erlaubt, zu welcher vom Einzelnen aus aller Stoff vorhanden wäre. Es ist aber gerade diese Art des Verständnisses unserer neutestamentlichen Schriften, in welcher unsere Exegese lange am meisten zurückgeblieben ist. — Zu 1, 12. 15. 16. wird es uns wohl mit vielen Anderen schwer, dem Verfasser zu folgen, wenn er sich unter der ἀποκάλυψις, aus welcher Paulus sein Evangelium geschöpft habe, eine solche denkt, welche der Berufung nachgefolgt sei, und dabei die Ansicht verwirft, daß der Apostel an die ihm bei seiner Berufung gewordene Gewißheit über die Auferstehung Christi den übrigen Inhalt der Heilslehre theils auf discursivem Wege, theils durch weitere Offenbarung, theils durch Berichte Anderer geknüpft hätte. Diese Vorstellung widerspreche der Versicherung in 1, 12., welche sich unbeschränkt auf das ganze Evangelium, also auf den gesammten Inhalt desselben beziehe. Bei dieser Annahme ergiebt sich die ungeheuerliche Vorstellung, daß der Apostel nach seiner Bekehrung in einer Reihe von göttlichen Offenbarungen einen förmlichen Unterricht über seine Dogmatik erhalten habe. Es handelt sich aber in der That in unserer Stelle nicht um sein Evangelium als ein Ganzes von Lehren, sondern um das Princip desselben als Heiden-evangelium, und es ist nicht abzusehen, warum ihm dieses nicht sollte sofort mit der berufenden Offenbarung gewiß geworden sein. In B. 15. und 16. aber kann augenscheinlich nur von der letzteren die Rede sein; daß Gott εὐδόκησεν ἀποκαλύψαι τὸν υἱὸν ἐν ἐμοί läßt gar keine andere Auffassung zu. Der ganzen Natur dieses Vorganges in seinem Leben aber entspricht es, daß Paulus mit der großen Entscheidung auch schon alle Folgen derselben gegeben weiß. — In der historisch-kritischen Frage über die im 2. Cap. enthaltenen Dinge legt der Verfasser wohl noch zu großen Nachdruck darauf, daß Paulus im Unterschied von der Apostelgeschichte seine Privatverhandlungen mit den Häuptern erzählte. Die Art, wie er von den Forderungen der falschen Brüder spricht, zeigt deutlich, daß er über seinen Besuch überhaupt und im Ganzen berichten will. Im Wesentlichen besteht sicher kein Gegensatz zwischen beiden Darstellungen. Die Richtung der Verhandlungen, welche wir der Apostelgeschichte entnehmen, ist sogar ausdrücklich durch den Vorfall in Antiochien gefordert; aber was eine einfache Besprechung war, hat sich der Apostelgeschichte zu Beschluß und Statut gestaltet. Diesen feierlichen Character kann es nach dem Galaterbriefe kaum gehabt haben. — Die Art, wie sich Paulus 2, 6. über die Urapostel ausdrückt und die mit seiner im Uebrigen bewiesenen Haltung gegen dieselben contrastirt, erklärt sich wohl dadurch, daß eine Beziehung zu Aufstellungen der Gegner darin enthalten ist.

Erlingen.

C. Weizsäcker.

Historische Theologie.

Eusebii Pamphili episcopi Caesariensis Onomasticon urbium et locorum sacrae scripturae. Graece cum latina Hieronymi interpretatione ediderunt F. Larsow et G. Parthey. Accedit tabula geographica. Berolini, Nicolai, 1862. XV u. 444 S.

Von den vier oder genauer von den drei Handschriften des Onomasticon des Eusebius haben die Herren Herausgeber die zwei wichtigsten benützt, den codex Leidensis, den selbst durchzusehen ihnen gestattet war, und den von Vallarsius aufgefundenen codex Vaticanus (no. 1456.), welchen Petersen im Jahre 1861 mit der Ausgabe des Vallarsius für sie sorgsam verglichen hat. Eine Herbeiziehung des ohnehin einen sehr fehlerhaften Text darbietenden Pariser Codex war unnöthig, da dieser der Ausgabe des Onomasticon von Vossrerius zu Grunde liegt und von Martianus in seiner Ausgabe der Werke des Hieronymus noch einmal mit der Ausgabe des Vossrerius genau verglichen ist. Der codex Oxoniensis kommt gar nicht in Betracht, weil er nur eine neuere Abschrift des Pariser ist. Der codex Vaticanus ist nach Petersen's Angabe im 13. Jahrhundert geschrieben; der Leidener stimmt größtentheils mit dem Vaticanus überein und bietet, wo er abweicht, in der Regel die besseren Lesarten dar. In beiden Handschriften, um von der Pariser gar nicht zu sprechen, sind die Namen der Länder, Städte und Orter sehr entstellt, nicht selten in einem so hohen Grade, daß sie entweder nur mit Hilfe der Uebersetzung des Hieronymus, in der sie richtiger enthalten sind, wiedererkannt werden konnten oder noch jetzt einer befriedigenden Deutung und Erklärung entgegensehen. Die Entstellung der Namen hat im Laufe der Jahrhunderte bei Anfertigung neuer Handschriften ohne Zweifel immer zugenommen, aber sie kommt doch nicht allein auf Rechnung der Abschreiber des Onomasticon; denn schon zur Zeit des Eusebius befand sich der Text der griechischen Uebersetzung des Alten Testaments in einem argen Zustande, und es läßt sich nachweisen, daß schon damals vorzugsweise in den alttestamentlichen Namen eine furchtbare Verwirrung um sich gegriffen hatte und in Folge von Versetzen der Uebersetzer oder der Abschreiber oft kaum noch ein Anklang an den hebräischen Wortlaut übrig geblieben war. Eine Verbesserung der meisten jetzt falsch geschriebenen Namen nach Maßgabe der im hebräischen Texte uns vorliegenden läßt sich mit leichter Mühe bewerkstelligen; doch haben die Herren Herausgeber mit vollem Rechte auf eine solche Verbesserung verzichtet, da ihre Aufgabe nur dahin gehen konnte, den Text des Eusebius so genau, wie die handschriftlichen Mittel es gestatteten, wiederzugeben. Rasches Zufahren war hier nicht am Orte, denn dadurch würden ohne Zweifel auch viele Namen, die Eusebius schon in entstellter Gestalt aus der griechischen Uebersetzung in sein Werk hineingebracht hat, verändert werden und zugleich die allerdings nicht allzu hoch anzuschlagende Bedeutung des Onomasticon für die Geschichte und die kritische Bearbeitung des Textes der griechischen Uebersetzung verloren gehen. Die Herausgeber haben sich darauf beschränkt, den griechischen Namen, für welche die entsprechenden hebräischen Namen aufzufinden, früheren Gelehrten oder ihnen selbst gelungen

war, diese in hebräischen Buchstaben hinzuzufügen. Gewöhnlich haben sie dabei nur eine Stelle des Alten Testaments, in welcher der Name vorkommt, citirt. Wenn auch dieses Verfahren durchaus gebilligt werden muß und wenn die ganz wenigen und unbedeutenden Versehen in der Zusammenstellung der Namen und in den Citaten (z. B. *Δαμνά* S. 166, 14. ist nicht Dabbeset, Josua 19, 11., sondern die Levitenstadt Dimna in Zebulon, Josua 21, 35., *Δαμασέ* ist *Δαβασδαί* Josua 19, 11. im Alexandriner) nur ein Zeugniß für die Genauigkeit der Arbeit ablegen, so hätten doch ziemlich viele Namen, die unerklärt geblieben sind, in gleicher Kürze vollkommen sicher gedeutet werden können. Beispielsweise mögen von den mit *A* anfangenden Wörtern folgende angeführt werden: *Αἰά* 4 Kön. 17, 24., *Αἰάν* 4 Kön. 15, 29., *Ἀμμά* oder genauer der Hügel Amma, 2 Kön. 2, 24., *Ἀμμά, κληρον Ἀσής*, Josua 19, 30., *Ἀμμαδά* ist *Ἀμοῖθ* Josua 19, 14., *Ἀρήμ* ist *Ἰαρίμ* (statt des hebräischen ירִימָה Städte) Josua 18, 28., *Ἀσμωνάς* 4 Mos. 33, 29. Wer diese Stellen nachschlägt, findet gleich die hebräischen Namen, die herbeizuziehen sind. Nach einem von mir gemachten Ueberschlage werden ungefähr $\frac{1}{5}$ der unerklärt gebliebenen Namen mit vollständiger Sicherheit gedeutet werden können. Andere Namen hätten durch eine kurze Bemerkung erklärt werden können, so *Ἰαείρ* 225, 5. durch Verweisung auf *Αἰοῖθ* *Ἰαείρ* 80, 13. Es bleiben einzelne Namen übrig, welche dem Erklärer allerdings eine Lösung von Räthseln zumuthen, aber da jetzt das Onomasticon in einer leicht zugänglichen Ausgabe vorliegt, werden auch, so hoffe ich, die dunkelsten und am meisten verwischten Namen wiedererkannt werden. Ich will hier nur wenige Beiträge zur Erklärung mittheilen. Zunächst ganz räthselhaft sind die Worte *Γελαμσοῦρ, χώρα ἀλλοφύλων*, S. 152, 10.; sie erhalten ihre Erklärung durch die Stelle 1 Sam. 27, 8., wo aus den hebräischen Wörtern גִּלְמֹשׁ und גִּלְמֹשׁ in der griechischen Uebersetzung *Γελαμσοῦρ* geworden ist. *Δεσέν, Ἀκύλας τοίχῳ, Σύμμαχος τείχει* (S. 170, 11.) ist, wie schon von Anderen bemerkt ist, durch Jes. 16, 7. veranlaßt, wo in der griechischen Uebersetzung δὲ Σέθ oder vielmehr *Δεσέθ*, *Δεσέν* steht. *Ἐνιάμ καὶ ξήμ* S. 188, 12. ist entstanden aus *ἐν Ἰακεφρῇ* Richter 7, 25. *Ἐννά* S. 188, 15. ist *Ἐννάκ* 4 Mos. 34, 4. für נֶפֶץ. Wichtig ist *Καῖδ, πλησίον Αἰγύπτου*, S. 260, 13., weil durch diesen Namen die Lesart der Vulgata Coa 3 Kön. 10, 28. (Sept. Θεκονέ) und 2 Chron. 1, 16. bestätigt und erklärt wird. Die Deutung von *Ὀνλαμμασοῦς* S. 304, 4. durch Verweisung auf *לְרַחֵם אֱלֹהִים* 1 Mos. 28, 19. liegt nahe. So könnte ich noch einige andere auf den ersten Anblick ganz dunkle Namen erklären; nur ganz wenige sind mir jetzt noch unverständlich, z. B. *Γαιμωά* S. 138, 14., *Ἀάδ* S. 164, 9.

Was die Reihenfolge der Namen betrifft, so haben die Herausgeber die von Eusebius befolgte Anordnung (der gemäß die mit *A* anfangenden Wörter der Genesis voranstehen, dann die des Exodus und dann weiter der übrigen Bücher folgen) aufgegeben und alle Namen nach der Ordnung der Buchstaben des griechischen Alphabets aneinandergereiht. Dadurch ist der Gebrauch des Buches wesentlich erleichtert und der Verwirrung ein Ende gemacht, die das Nachschlagen in den Ausgaben von Boufrère, Clericus und Anderen nicht selten zu einer Zeit raubenden Arbeit machte. Einige Namen sind aus Versehen nach der älteren Ordnung aufgeführt, vgl. die Avoth Jair 11, 5. mit den Avoth Jair 81, 13.; einige Male wäre eine Zusammenfassung von Namen nothwendig gewesen, die nach einander aufgezählt werden, z. B. bei *Χαλάννη* S. 367. Eine

schöne Zugabe ist der mit großem Fleiße angefertigte Index nominum, quae in Eusebiano opere loco non suo posita sunt.

Die Uebersetzung des Hieronymus ist nach dem Texte des Ballarsius abgedruckt und nur an einigen Stellen nach dem codex Leidensis verbessert. Der Index in Hieronymum erleichtert die Vergleichung mit den früheren Ausgaben.

Alle diejenigen, welche das Onomasticon des Eusebius häufiger zu gebrauchen Veranlassung haben, werden den Herren Herausgebern für ihre zweckmäßig eingerichtete und leicht zu gebrauchende Ausgabe sich dankbar verpflichtet fühlen. Es wäre wünschenswerth, wenn sie sich dazu verstehen wollten, eine kurze Erklärung der dunklen Wörter und Stellen in einem Nachtrage, der nur aus zwei oder drei Bogen zu bestehen braucht, zu veröffentlichen. So weit ich die Sache übersehe, werden auch die, am meisten entstellten Namen vollständig erklärt werden können.

Göttingen.

Bertheau.

Sancti Aurelii Augustini episcopi de civitate Dei libri XXII, recensuit B. Dombart. Lipsiae, in aed. Teubneri. 1863. Vol. I. lib. I—XIII. XXVI und 529 S. Vol. II. lib. XIV—XXII. XXV und 580 S.

Je mehr es zu beklagen ist, daß unsere evangelischen Theologen, angehende und im Kirchenamt stehende, zu eigenem kirchenhistorischen Quellenstudium und insbesondere zur Lectüre patristischer Schriften so wenig Zeit, Lust oder Gelegenheit finden, desto mehr glauben wir auf das Erscheinen einer kritischcorrecten, handlichen und billigen Separatausgabe einer der berühmtesten und wichtigsten patristischen Schriften aufmerksam machen zu sollen, die nicht bloß für den akademischen Gebrauch in patristischen Vorlesungen oder Seminarien sich eignet, sondern auch solchen die eigene Kenntnißnahme von einem der geistvollsten Werke aller christlichen Jahrhunderte möglich macht, denen die großen und kostbaren Gesamtausgaben der Kirchenväter weniger zugänglich sind. Diese Ausgabe von Augustin's Gottesstaat bildet einen Theil der Bibliotheca scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana, die bis jetzt, so viel wir wissen, nur Profanscribenten umfaßte, mit diesen zwei Bändchen aber zum ersten Mal und, wie wir hoffen, nicht zum letzten Mal auch die Kirchenschriftsteller in ihren Bereich zieht. Das Verdienst derselben ist jedoch keineswegs bloß der einer wohlfeilen und correcten Ausgabe (nur einige wenige und nicht eben sinnstörende Druckfehler sind uns aufgefallen), sondern auch der einer neuen kritischen Textrevision, die um so nöthiger war bei einem Werk, über dessen schlechte Textbeschaffenheit schon Einer seiner ersten Herausgeber klagt: mira dictu res, quanta in codicibus varietas, ut unusquisque describentium putaret sibi licere verba arbitrato suo ponere. Als Grundlage für seine Textgestaltung diente dem Herausgeber die Pariser Ausgabe von 1838. Während aber diese aus übertriebenem Respekt vor der alten Benedictiner Ausgabe fast durchaus den Text der letzteren wiedergegeben hat, die besseren Lesarten der verglichenen Handschriften aber meist nur auf dem Rande verzeichnet, so hat sich dagegen der neue Herausgeber die Aufgabe gestellt, so weit als möglich den echten Text auf Grund der codices herzustellen, und zu diesem Zweck theils den kritischen Apparat der Pariser Ausgabe,

namentlich die dort genau bezeichneten Lesarten des ältesten und besten Codex aus dem siebenten Jahrhundert, eines codex Corbeiensis, benutzt, theils drei Münchener codices von hohem Alter und Werth zum ersten Mal verglichen. Auf Grund dieser kritischen Hülfsmittel, über welche sich der Herausgeber schon in einem Nürnberger Gymnasialprogramm vom Jahr 1862 ausgesprochen hat und über deren Verhältniß zu dem bisherigen Text eine kurze adnotatio critica in beiden Bänden Auskunft giebt, ist es gelungen, in nicht wenigen Stellen einen lesbareren und richtigeren Text herzustellen, den die Theologie aus den Händen der Philologie dankbarst hinnehmen wird und der im Vergleich mit den beiden älteren Handausgaben des Augustinischen Hauptwerkes (Leipzig, Tauchnitz, 1825, und Eöln, Heberle, 1850, edid. Joh. Strange) einen wesentlichen Fortschritt bezeichnet. Theologen, welche Lust haben, das öfter gepriesene als gelesene Werk, „die Blüthe und Krone aller Schriften Augustin's, die tiefste und gründlichste Apologie des Christenthums aus dem ganzen Alterthume“ (vgl. darüber Jahrb. f. D. Theol. Bd. VII. S. 237 ff.; VIII, 261 ff.), auch einmal selbst kennen zu lernen, möge diese Ausgabe bestens empfohlen sein.

Göttingen.

Wagenmann.

S. Anselmi Cantuarensis opuscula philosophico-theologica selecta edidit Carolus Haas, Ph. Dr. T. I. u. d. T. S. A. C. Monologium et proslogion nec non liber pro insipiente cum libro apologetico. Tubingae, in bibl. Laupp. 1863. VI und 148 S.

Wenn wir gleich von mehreren der kleinen Anselmischen Schriften bereits neuere Separatausgaben besitzen, z. B. vom Monologium und Proslogium, Brigen 1854, von Cur Deus homo eine Erlanger Ausgabe v. 1834, eine Berliner v. 1857: so empfiehlt sich doch diese neue Ausgabe, welche einfach den Text der Mauriner Ausgabe von Gerberon mit stellenweisen Emendationen, ohne kritische oder andere Noten, wiedergiebt, durch fast durchgängige Correctheit (nur einige wenige Druckfehler sind uns aufgestoßen, z. B. S. 107. 3. 3. Te statt Tu u. a.), durch angenehmen Druck und billigen Preis allen denen, welche durch eigenes Studium von den gedankenreichen Schriften des Vaters der Scholastik Kenntniß nehmen wollen. Genauere Nachweisung der biblischen und patristischen Citate (besonders aus Augustin) wären wünschenswerth gewesen; diese fehlen ganz, jene sind nicht vollständig.

Göttingen.

Wagenmann.

H. Hahn, Jahrbücher des fränkischen Reichs 741—752. Auf Veranlassung und mit Unterstützung Seiner Majestät des Königs von Bayern Maximilian II. herausgegeben durch die historische Commission bei der Königl. Akademie der Wissenschaften. Berlin, Duncker und Humblot. 1863. 8. X u. 249 S.

Je inniger die Wechselbeziehungen zwischen Staat und Kirche, wie im ganzen Mittelalter, so insbesondere in jener für das mittelalterlich-germanische Staats- und Kirchenthum grundlegenden Zeit, dem Zeitalter Pippin's und Win-

fried's, wie dann in der karolingischen Periode sind, desto mehr hat auch der Theolog und Kirchenhistoriker Anlaß und Aufforderung, den neuesten, mit so regem Eifer und lohnendem Erfolg betriebenen Arbeiten deutscher Geschichtsforschung auf jenem Gebiete seine Aufmerksamkeit zuzuwenden und ebenso, wie früher die politische Geschichte des Mittelalters vorzugsweise von kirchlichem Capital gezehrt hat, nun auch hinwiederum den kirchenhistorischen Ertrag der politischen Geschichtschreibung zu sammeln, zu prüfen und zu verwerthen. Hier speciell, in der von dem vorliegenden Bande der „Jahrbücher deutscher Geschichte“ behandelten Epoche, treten ja die kirchlichen Vorgänge und Persönlichkeiten so sehr in den Vordergrund, daß wir das Buch ebenso gut als einen Beitrag zur Geschichte des Apostels der Deutschen, Bonifacius, wie als eine Darstellung der ersten Regierungsperiode Pippin's bezeichnen können. Und wenngleich das kirchenhistorische Meisterwerk, das wir über jene Periode besitzen, die leider so früh abgebrochene und immer noch einer ebenbürtigen Fortsetzung harrende Kirchengeschichte Deutschlands von Rettberg, durch das vorliegende Werk, soweit beide überhaupt sich vergleichen lassen, weder übertroffen noch erreicht ist, — wenngleich insbesondere die Hahn'sche Auffassung der Persönlichkeit des Bonifacius hinter der Rettberg'schen in Hinsicht auf Wahrheit, Vollständigkeit und Plasticität der Darstellung weit zurücksteht: so sind wir doch gern bereit, die mannichfaltigen Ergänzungen, Bereicherungen und Berichtigungen, welche Hahn gegenüber von Rettberg bietet, dankbarst anzuerkennen und auch da, wo die Auffassung des Welthistorikers der des Kirchenhistorikers entgegensteht, das Berechtigte der ersteren anzuerkennen.

Es sind freilich nur 11 Jahre aus der deutschen Reichs- und Kirchengeschichte, welche das vorliegende Buch darstellt; aber es ist ja in gewissem Sinne die Geburtsperiode der deutschen Kirche, die es uns vorführt. Mit Recht bezeichnet es der Verfasser (S. VII.) als eine dankbare Aufgabe, „ein Stück jener Epoche aus dem Mittelalter zu bearbeiten, in welcher die Schöpfer- und Heldenkraft eines aufsteigenden Geschlechts das Staatsleben des europäischen Occidents gewissermaßen neu zu gestalten beginnt und zugleich das neue Ziel sich setzt, diesen staatlichen Organismus durch Reinigung und Verallgemeinerung des christlichen Glaubens zu durchgeistigen, zu befruchten und durch Verschmelzung desselben mit dem religiösen Organismus der römischen Kirche noch mehr zu kräftigen und beide gemeinsam herrschend zu machen. In dem engen Rahmen von 11 Jahren erblicken wir nun fast alle die bedeutenden Persönlichkeiten, welche berufen waren, Hand an das vorbezeichnete Werk zu legen: Carl Martell, seine gleich energischen Söhne, welche die staatliche Aufgabe ihres Vaters zu Ende führen, sich aber gleichzeitig der Glaubensreform zuwenden, der Eine nach der himmlischen, der Andere nach der irdischen Krone strebend. Ihnen zur Seite aber steht die hehre Erscheinung des greisen Apostels Bonifacius, der mit rastlosem Eifer dem Werke der Besserung und Bekehrung obliegt und durch Einführung der Hierarchie in die germanischen Länder das Fundament zu der Größe des Mittelalters, aber auch die Keime zu all' seinen Kämpfen und seiner späteren Ausartung legt.“ (Wir sehen, wie der Herr Verfasser es nicht selten liebt, den Mund in generalisirender und amplificirender Rhetorik etwas voll zu nehmen: Bonifacius hat bei all' seiner Größe doch gewiß weder das Fundament zu der Größe des Mittelalters noch die Keime zu seiner Ausartung gelegt.)

Von den 18 Capiteln, in welche das Buch zerfällt, beschäftigt sich nahezu die Hälfte ausschließlich oder doch größtentheils mit geistlichen Angelegenheiten (so Cap. IV, VI, VII, X, XVI, XVII.) und auch in den übrigen, welche die kriegerischen und politischen Vorgänge erzählen, spielen vielfach wieder die kirchlichen Dinge herein. Ebenso bezieht sich von den 29 Excursen (S. 151—250.) ein großer Theil auf kirchenhistorische Fragen, z. B. auf das Bisthum Eichstätt, das Concil von Estines, die vermeintliche Säkularisation zur Zeit Pippin's, die kaiserlichen Gegner des Bonifacius, seine Vorgänger auf dem erzbischöflichen Stuhl von Mainz, auf verschiedene päpstliche Briefe und ihr Datum u. s. w. Auch hat ja der Verfasser sein Interesse und sein Verständniß gerade für die kirchliche Seite seiner Ausgabe früher schon mehrfach documentirt durch seine 1853 erschienene Dissertation: *Qui hierarchiae status fuerit Pippini tempore quaestio*, sowie durch sein Programm: *die Reise des heil. Willibald nach Palästina* (Berlin 1856). Ja, es könnte Einen fast bedünken, als ob diese kirchlichen Gesichtspunkte in der Darstellung des Verfassers, insbesondere auch in seiner Charakteristik Pippin's mitunter allzu sehr hervortreten. Von einem durchgreifenden Zug der Frömmigkeit bei Pippin zu reden, der von seiner klösterlichen Erziehung in St. Denis hergerührt und dem Bonifaz den Erfolg seiner Anstrengungen, die Christenheit Frankreichs und Deutschlands den Beginn einer festen Hierarchie zu danken habe (S. 4.), ist doch wohl etwas zu viel gesagt, mag es auch wahr sein, daß das spätere Mittelalter ihm nicht sowohl den Beinamen des „Kurzen“, wie er gewöhnlich heißt, als vielmehr den des „Frommen“ gegeben hat (S. 9. Anm.). Giebt ja der Verfasser S. 10. selbst zu, daß Pippin's Frömmigkeit „nicht so innerlich gewesen zu sein scheine wie die seines Bruders“, ja „man wäre versucht, ihr bisweilen politische Motive unterzulegen, wenn nicht der Eingang und das Ende vieler Urkunden wirkliche Gottesfurcht und Sorge für das eigene und das Seelenheil seiner Kinder verriethe“. Als ob nicht Hunderte von mittelalterlichen Urkunden solche fromm lautende Eingangswort- und Schlussformeln (z. B. *pro animae nostrae remedio* u. dgl.) trügen, die so sehr zu dem Kanzleistil der meist geistlichen Concipienten gehören, daß daraus auf die wirkliche Gesinnung des Unterzeichners auch nicht der mindeste Schluß zu ziehen ist. Es hängt das zusammen mit der hier und da etwas allzu stark hervortretenden apologetischen Tendenz des Verfassers zu Gunsten seines Helden. Er hat ja wohl alles Recht, in Pippin nicht mit Schloffer den kriegerischen Barbaren zu sehen, aber in der Lobpreisung seiner Frömmigkeit und Milde thut doch andererseits Herr Hahn wiederum zu viel; der hervorstechende Zug in Pippin's Charakter ist gewiß weder das Eine noch das Andere, vielmehr die berechnende Klugheit und eine das Ziel fest im Auge behaltende Consequenz des Handelns, für die auch das Geistliche wesentlich nur Mittel zum Zweck ist. Ebenso seltsam ist es, Pippin's Sinn für Wissenschaft und Kunst damit beweisen zu wollen, daß er vom Papst das „Antiphonale und Responsale“, die Geometrie und Grammatik (?) des Areopagiten Dionysius sich habe schicken lassen, wie der Verfasser meint, zur Erziehung seiner Kinder (?), als ob die Schriften des Areopagiten Kinderbücher wären und als ob es sich bei der Einführung des römischen Gesanges um die Interessen der Kunst oder des Glaubens gehandelt hätte und nicht vielmehr um das der äußeren Conformität der fränkischen Kirche mit der römischen.

Ganz besonders ist es dem Verfasser darum zu thun, das Verhältniß Pippin's zu dem Apostel der Deutschen als ein weit positiveres und intimeres darzustellen, als es nach Rettberg's Auffassung erscheint. Was hierbei die Hauptfrage betrifft, die Mitwirkung des Bonifacius bei dem Staatsstreich Pippin's, bei dem Sturz des letzten Merowingers und der Erhebung des Majordoms auf den fränkischen Königsthron: so geht hier Rettberg bekanntlich viel zu weit, wenn er behauptet, Bonifacius habe hieran gar keinen Antheil gehabt, nicht einmal durch Salbung Pippin's, ja er habe wahrscheinlich eher Schritte dagegen gethan, indem er sich erlaubt habe, durch mündliche Vorstellungen, die er seinem Abgesandten Kull auftrug, dem Papst das Gewissen zu schärfen (Rettb. I. S. 386.). Hahn hat wohl Recht (S. 137 ff.), wie früher schon von Delsner, Waiz, Weizsäcker und Anderen geschehen, in diesem Punkte die allzu kühnen Combinationen Rettberg's zurückzuweisen. Die Verhandlungen mit dem Papst sind allerdings ohne Zweifel nicht durch Bonifacius, sondern vorzugsweise durch den Abt Fulrad von St. Denis, wahrscheinlich aber auch, was Rettberg leugnen will, durch einen Freund des Bonifacius, Bischof Burchard von Würzburg, gepflogen worden. Wohl aber ist alle Wahrscheinlichkeit dafür, daß bei der Salbung in Soissons unter den dort anwesenden ersten Bischöfen Galliens auch Bonifacius war und daß dieser ohne Zweifel auch, wie die Lauresh. Annalen ergeben, die Hauptfunction dabei verrichtete. Wenn Rettberg dieß leugnet, um von Bonifacius auch selbst den Schein verweltlicher Staatsklugheit und Intriguen sucht fern zu halten, so ist er hier allerdings von dem Vorwurf „einer überflüssigen Beweisführung und Willkürlichkeit in Benutzung der Quellen“ nicht ganz frei zu sprechen. Dagegen geht nach der anderen Seite hin auch wieder Hahn viel zu weit, wenn er S. 139. und anderwärts behauptet, des Bonifacius Verhältniß zu Pippin sei nicht nur nicht feindselig, sondern eher zärtlich zu nennen, Pippin erfülle dem greisen Bonifacius alle Wünsche, Bonifacius erkenne das auch an, sei voll von Ausdrücken der Ergebung, Achtung, Freundschaft, Dankbarkeit; im Einverständniß mit dem Herrscher wie am Anfang der Regierung Pippin's seien auch des Bonifacius letzte Lebensjahre hingeflossen und es sei nie ein Mißverhältniß zwischen beiden gewesen. Auch hier wieder wird in apologetischer Tendenz auf einzelne Ausdrücke in zwei Briefen des Bonifacius viel zu viel gebaut; Thatsache bleibt, daß denn doch das Verhältniß Pippin's zu Bonifacius von Anfang an und besonders seit dem Rücktritt Carlmann's ein ziemlich kühles und fremdes ist, daß seit 748 die Betheiligung des Bonifacius an den fränkischen Synoden und Reichsversammlungen ganz zurücktritt, gleichviel, ob blos wegen der Kränklichkeit des Bonifacius oder aus anderen Gründen, — daß Bonifacius am Hofe wenig Gönner, aber mächtige Gegner hat, daß Pippin bei seinen kirchlichen und politischen Verhandlungen mit dem Papst die Vermittelung des päpstlichen Legaten in auffallender Weise umgeht, daß die ganze Stellung und Stimmung des Bonifacius in seinen letzten Lebensjahren eine ganz andere ist, als sie sein mußte, wenn sein Verhältniß zu dem Herrscher ein so inniges und zärtliches wäre, wie Hahn voraussetzt.

Höchst oberflächlich und ungenügend ist Hahn's Auffassung der beiden vielbesprochenen Gegner des Bonifacius, der sogenannten Irrlehrer Aldebert und Clemens (S. 68 ff.). Der Erstere ist ihm „im besten Falle ein betrogener oder in Selbsttäuschung lebender Betrüger“. Die auf offenbarer Entstellung, zwar

nicht auf bewußter Verleumdung des Bonifacius, wohl aber theils auf mißverständlichem Urtheil des Volkes, theils auf Verdrehung der Gegner beruhenden Aussagen des Bonifacius über ihn werden in höchst unfritischer Weise einfach als baare Münze hingenommen: „Nettberg ist der Ansicht, daß Bonifacius in seiner Schilderung übertrieb. Einem Betrüger gegenüber ist diese Annahme unnötig.“ Aber das ist ja eben die Frage, ob Aldebert ein Betrüger, ob nicht die in seiner Schilderung sich findenden Widersprüche zwischen einem reformatorischen Spiritualismus und einem angeblichen groben Sensualismus eine ganz andere Lösung zulassen. Aber Meander's, Nettberg's u. A. Erklärungsversuche liegen Herrn Hahn „zu tief und fein. Der Betrug erklärt Alles. Alle Versuche Nettberg's, die charakteristischen Merkmale für Aldebert auszuspielen, sind daher überflüssig.“ In der That ein sehr bequemes, aber auch sehr unfritisches Verfahren! Das von Aldebert mitgetheilte Gebet, das, abgesehen von den darin vorkommenden Engelnamen, als Ausdruck eines einsältigen, demüthig-frommen Sinnes gelten muß, findet Herr Hahn „nicht übel“, sieht aber darin „den Ausdruck einer Verzücktheit und kabbalistischen Geheimnißkrämerei“ (!). Fast ebenso schief ist die Auffassung des Schotten Clemens, in dem Herr Hahn „mehr einen theoretischen Opponenten“ sehen will, während es sich doch in seiner Opposition gegen Bonifacius und die römische Kirche durchaus nur um praktisch-kirchliche Fragen handelt; denn auch die angebliche dogmatische Differenz der Prädestination und Höllensfahrt betrifft doch sichtbar nicht sowohl ein theoretisches als vielmehr ein religiös-praktisches Interesse. Auch das ist sicher verfehlt, wenn Hahn meint, Aldebert sei mehr nur für den großen sinnlichen Haufen anlockend gewesen, während er doch gerade auch am Hofe Carlmann's eine Rolle spielte, und der Anhang des Clemens „werde sicherlich mehr unter den Geistlichen und höheren Ständen gewesen sein“. Auch daß Clemens „in Concubinatsverhältnissen“ gelebt habe, ist sammt dem aus Eichhorn's Rechtsgeschichte beigebrachten Citat für die Nichtschimpflichkeit dieses Verhältnisses bei den Deutschen eine ganz unnötige und unbegründete Annahme, da unter dem von Bonifacius ihm schuldgegebenen *adulterium* sicher nichts Anderes zu verstehen ist als eine rechtmäßige Priesterehe; und ebenso unbewiesen ist die Angabe über Aldebert, daß er „als Priester auch Umgang mit Weibern gepflogen habe“.

Dieses einseitige Urtheil über die beiden sogenannten Irrlehrer hängt zusammen mit einem Fehler, der überhaupt durch die ganze Auffassung der kirchlichen Wirksamkeit des Bonifacius bei Herrn Hahn sich hindurchzieht, daß nämlich von ihm viel zu wenig klar unterschieden wird zwischen dem evangelisch-christlichen und wahrhaft sittlichen Kern seines Wirkens und seinen mitunter höchst einseitigen römisch-angelsächsischen Anschauungen. Gleich von vornherein wird der Standpunkt für die Beurtheilung der Wirksamkeit des Bonifacius dadurch verrückt, daß der Unterschied zwischen der altbritischen und angelsächsischen Kirchen- und Missionsform übersehen oder doch nicht scharf genug hervorgehoben wird (S. 25.): „Bonifacius begann nichts Neues; schon vor ihm waren wanderlustige, von Liebe zur Religion entflammte britische Mönche in Schaaren nach Gallien und Deutschland gekommen. Einer der begeistertsten und fähigsten war Bonifacius.“ Da scheint es, als ob Bonifacius selbst einer jener britischen Mönche gewesen wäre, und die eine Seite seiner kirchlichen Wirksamkeit, die eben im Gegensatz zu jener britischen Form bestand, der Kampf gegen die verschiedenen Irrlehrer, sein eigener Fortschritt

von der bloß missionirenden zur organisirenden und im römischen Sinn reformirenden und uniformirenden Thätigkeit, sein Verhältniß zu den vorzugsweise durch britische Missionäre bekehrten und daher der römisch-fränkischen Organisation längere Zeit widerstrebenden Stämmen der Alemannen und Bayern, auch der Gegensatz des von Bonifacius und seinen Schülern mit so großem Eifer studirten und in Deutschland eingeführten benedictinischen Mönchtums gegen das britische Columban's, der Gegensatz des neueren römischen gegen das ältere Cherecht u. dergl., — dieß und so manches Andere ermangelt des Lichtes, das alle diese Dinge von jenem principiellen Gegensatz des altchristlichen und Gregorianisch-römischen Kirchenthums aus empfangen.

Wir können uns hier auf alle die einzelnen Punkte nicht weiter einlassen, in welchen wir bald eine dankenswerthe Berichtigung bisheriger Annahmen, bald eine der Berichtigung bedürftige Annahme des Verfassers erkennen müssen. Nur noch zwei, wie wir glauben, ebenso richtige als wichtige neue Resultate des Herrn Verfassers wollen wir anführen: das eine ist die chronologische Bestimmung des Concils von Liptinā, das Andere die Untersuchung über die vermeintliche Säkularisation des Kirchenguts zur Zeit Pippin's. Von den großen organisatorischen Synoden oder Reichsversammlungen, auf welchen unter Vorsitz oder doch leitenden Autorität des Bonifacius die kirchlichen Angelegenheiten zuerst der austrasischen, dann der neufrischen Kirche geordnet wurden, fand die erste nach der gewöhnlichen Annahme 742 an unbekanntem Orte (das sogenannte concilium Germanicum), die zweite 743 zu Liptinā oder Lesines im Hennegau, die dritte 744 zu Soissons, die vierte, eine fränkische Gesamtsynode, 745 an unbekanntem Ort, wie man vermuthete, zu Mainz statt. Hahn dagegen sucht den Beweis zu führen, daß in dem kriegerischen Jahr 743 keine größere Synode gehalten wurde, die neufrische Synode von Soissons 744 vielmehr unmittelbar auf die austrasische von 742 folgte, das concilium Liptimonse dagegen 745 im März, unmittelbar vor einem Sachsen- und Alemannenkrieg, unter dem Vorsitz des Bonifacius, dem Beistand eines päpstlichen Legaten Georgius, in Anwesenheit der Bischöfe und Geistlichen wie der weltlichen Großen beider Reiche gehalten wurde; Anweisung des Bischofsitzes Eöln, an dessen Stelle dann später Mainz trat, Wiederholung der früheren Synodalbeschlüsse für das ganze Reich, Kampf mit den Verlehrern und besonders Regelung der geistlichen Güterverhältnisse bildeten die Hauptgegenstände dieser Synode, die für Bonifacius eine der bedeutungsvollsten war (S. 67 ff. und Excurs XIV. und XV.). Jene Regelung der geistlichen Güterverhältnisse bestand aber, wie Hahn gegen Roth u. A. ausführlich und überzeugend erweist (s. besonders Excurs XI.), nicht in einer Säkularisation, sondern in einer freilich bloß theilweisen Restitution der von Carl Martell und früher entfremdeten Kirchengüter und Anerkennung des kirchlichen Eigenthumsrechtes durch das Institut der Precarei (s. S. 76 ff. Excurs XI.). — Wir sehen der Fortsetzung der Jahrbücher der deutschen Geschichte, besonders der für die Kirchengeschichte so wichtigen Bearbeitung der Regierungsperiode Carl's des Großen mit Verlangen entgegen.

Göttingen.

Wagenmann.

Cäsius von Heisterbach. Ein Beitrag zur Culturgeschichte des zwölften und dreizehnten Jahrhunderts. Von Dr. Alexander

Kaufmann, fürstlich löwensteinischem Archivrath. Zweite, mit einem Bruchstück aus des Cäsarius VIII libri miraculorum vermehrte Auflage. Köln, J. M. Heberle. 1862. 8. XII und 212 S.

Die zweite, wesentlich erweiterte und mit einem größeren Anhangе versehene Auflage einer im Jahr 1850 erstmals erschienenen inhaltsreichen und interessanten, frisch, lebendig und anziehend geschriebenen Monographie über den als geistlicher Schriftsteller wie als Geschichtschreiber bekannten Mönch und Prior des Cistercienserklosters Heisterbach im Siebengebirge, Cäsarius, geb. gegen Ende des zwölften Jahrhunderts, gestorben zwischen 1240 und 1250. Schreibt auch der Verfasser nicht als Theolog für Theologen, sondern will er zunächst — selbst Dichter und Sagenforscher — den Freunden rheinischer Geschichte, Literatur und Sage ein Bild heimischen Lebens, überhaupt ein cultur- und sittengeschichtliches Lebensbild aus der Höhezeit des Mittelalters vorlegen: so ist es doch vor Allem auch die Theologie und Kirchengeschichte, die sich seiner Gabe erfreuen und daraus reichen Gewinn für die Geschichte des kirchlichen Lebens im weitesten Umfange, Illustrationen zur Geschichte des mittelalterlichen Glaubens und Aberglaubens, der Sitte und Unsittheit, zur Geschichte des Mönchtums und Ordenswesens, der Homiletik, des Cultus, der Sacramentslehre, der Heiligenverehrung, der Häresie und Ketzerverfolgung u. u. entnehmen kann. Denn nicht als den leichtgläubigen, geschwägigen Fabulisten, wofür man ihn vielfach gehalten hat, will der Verfasser seinen Helden darstellen, sondern als den frommen, ernsten Mönch, als den würdigen Lehrer junger Cistercienser, als das Glied desjenigen Ordens, in dem damals vorzugsweise „der christliche Geist“, der Geist strenger Zucht und Sittenreinheit und innigster Frömmigkeit, lebte, — als den beliebten Homileten, der wie sein Meister Bernhard reiche Bibelfenntniß, mystische Innerlichkeit, sittlichen Ernst mit einer gewissen üppig wuchernden phantastischen Allegorie verbindet, — als den Biographen, der, wie das wieder für den Cistercienserorden bezeichnend ist, vorzugsweise in der Beobachtung des inneren Menschen seine Stärke und doch auch für das bunte Spiel des äußeren Lebens ein offenes Auge hat, — endlich als den frischen und anmuthigen, wohlunterrichteten und reich belehrenden, oft humoristischen und doch wieder klösterlich ernsten und cisterciensisch strengen Erzähler, den geistlichen Novellisten, der auch außerhalb seines Klosters in Welt und Leben, in der reichen und lachenden Natur seiner Umgebung wie in dem bunten wogenden Menschengewühl seiner rheinischen Vaterstadt Köln sich umgesehen hat und der daher auch das Leben seiner Zeit in den mannichfaltigsten Formen und Gestalten frisch und lebendig und doch immer im Sinn und Geist der innigen Frömmigkeit und ernsten Moral seines Ordens uns zu schildern weiß. „In dem Mönchsbuch des Heisterbachers (seinem *dialogus magnus visionum et miraculorum* in 12 Büchern) regt und bewegt sich seine Zeit in ihrer buntesten Mannichfaltigkeit mit Allem, was sie an Alltäglichen und Wunderbarem, Traurigem und Fröhlichem, Niedrigem und Hohem, Verwerflichem und Ehrwürdigem, Ablebendem und Hoffnungsgrünem besessen hat. Kaiser wie Päpste, Ritter wie Mönche, Ketzer wie Gläubige, Schurken wie Edle, — ein ganzes Leben zieht in diesem Werke an uns vorüber; im Vordergrund der Rhein, im Mittelbild Frankreich und Italien, im Hintergrunde die

wunderbare Welt des fernen Orients. Vielsach ist in dem weiten Rahmen Düsteres, Trübes, Verglimmendes das Vorwiegende: Zwietracht der Großen in Staat und Kirche, Drangsale des Kriegs, wahnsinnige Häresieen, blutige Verfolgungen bilden nur zu häufig die den Totaleindruck bestimmenden Gruppen, und glaubensfreudige, heitere, selbst humoristische Nebenscenen sind nicht immer stark genug, diesen Gesamteindruck zu mildern" (S. 102 f.). Das ganze öfentliche, kirchliche, staatliche, bürgerliche, häusliche Leben seiner Zeit zeichnet uns Cäsarius, vor Allem aber das mönchische und klösterliche mit seinen Licht- und Schattenseiten: „seinen Wohlthätigkeitsinn, seine praktische Bethätigung, seinen Aufopferungstrieb, seine glühende Andacht, seine wundervolle und sinnige Mystik, aber auch seine Excentricitäten, seine Selbstquälereien, seinen Aberglauben, Alles, wie es lebte und lebte, so frisch, naiv und unmittelbar, wie nur derjenige, der ganz mit diesen Zuständen verwachsen ist, dieß zu schildern vermag" (S. 101.).

Die Schrift zerfällt in 5 Abschnitte: 1) die Abtei Heisterbach (S. 1—26.), 2) die Stadt Eßln (S. 26—77.), 3) Leben und Schriften des Cäsarius (S. 77—98.), 4) Bedeutung des Cäsarius für die Culturgeschichte (S. 98—126.), 5) Bedeutung des Cäsarius für deutsche Mythologie (S. 126—157.). In einem Anhang (S. 158—196.) giebt der Verfasser noch ein Fragment aus dem ersten Buch der VIII libri miraculorum des Cäsarius, das sich in Handschriften der ehemaligen Abtei St. Maximin in Trier gefunden hat. Es ist nicht sowohl, wie man früher glaubte, eine Fortsetzung der 12 Bücher des dialogus visionum et miraculorum als vielmehr ein Bruchstück von einem zweiten selbständigen Werk, das Cäsarius bald nach Abfassung des dialogus niederschrieb und dem er selbst den Titel giebt diversarum visionum seu miraculorum libri VIII. Es ist zwar ähnlichen Inhalts wie der dialogus, unterscheidet sich aber von diesem durch den Mangel der dialogischen Form und systematischen Anordnung; es will mehr nur eine Nachlese zum ersteren sein, mehr für die infirmi inganio vel scientia bestimmt und nur so zusammengetragen, prout occurrerunt quae mihi sunt comperta vel a personis veridicis relata. Auch dieses Fragment enthält manches Interessante für die Geschichte des mittelalterlichen Glaubens und Lebens, besonders für die Sacramentslehre, die Geschichte der Kreuzzüge, zur Charakteristik der belgischen Beguinen u. dergl., und gewiß dient dieser Anhang dazu, den Werth dieser zweiten Auflage der interessanten Schrift noch wesentlich zu erhöhen.

Göttingen.

Wagenmann.

Merian, Dr. phil. J. J., Geschichte der Bischöfe von Basel. Zweite Abtheilung, 1215—1335. Basel, Bahumaier's Verlag (E. Detloff). 1862. 8. 121 S.

Der Verfasser scheint weder Historiker noch Kirchenhistoriker von Fach zu sein; aber Träger eines altberühmten Basler Patricier- und Gelehrtennamens, hat er, in patriotischem Interesse für die Geschichte seiner Vaterstadt und ihrer Bischöfe, aus einer Reihe von Quellen und Hilfsmitteln von freilich sehr verschiedenem Werthe, die er in der Einleitung S. 3—5. verzeichnet, mit großem Fleiß, aber in ziemlich mangelhafter Verarbeitung und Darstellung allerlei Wichtiges und Unwichtiges, Politisches und Kirchliches aus der Geschichte der Basler

Bischöfe zusammengestellt, leider meist ohne die nöthigen Quellencitate beizufügen, welche zur Begründung oder Controlirung seiner Angaben nöthig waren. Die erste Abtheilung ist uns nicht zu Gesicht gekommen; die vorliegende zweite umfaßt die Zeit von 1215—1335 oder den 40. bis 51. Bischof des Basler Bischofscatalogs, nämlich: 1) Heinrich II., Freiherr von Thun, 1215—1238; 2) Altdolf II., Freiherr von Arburg, 1238—1249; 3) Berthold II., Graf von Pfirt, 1249—1262; 4) Heinrich III., Graf von Neuenburg, 1262—1274; 5) Heinrich IV. von Jäny, genannt der Knoderer oder Gürtelknopf (von seiner Franciscanertracht), 1275—1286, bekannt als Freund und Rathgeber König Rudolph's von Habsburg, später Erzbischof von Mainz; 6) Peter I., Rich von Rickenstein, 1286—1296; 7) Peter II. von Aspelt, Richspalter genannt, 1296—1306, später gleichfalls Erzbischof von Mainz, bekannt aus der Geschichte der deutschen Könige Heinrich's VII. und Ludwig's des Bayern; 8) Otto von Grandson, 1306—1309; 9) Altdolf III. von Rüteln, 1309—1310; 10) Gerhard von Wipplingen, 1309—1325; 11) Hartung Münch, 1325—1327; 12) Johann I. von Chalons, 1327—1335.

Göttingen.

Wagenmann.

Luther's Theologie in ihrer geschichtlichen Entwicklung und ihrem inneren Zusammenhange dargestellt von Julius Röstlin, Dr. der Phil. und Theol., ord. Prof. der Theologie in Breslau. 2 Bände. Stuttgart, Verlag von J. F. Steinkopf, 1863. IV u. 978 S.

Mit Dank und Freude wird das Erscheinen dieses Werkes über Luther's Theologie in vielen Kreisen der theologischen Welt begrüßt sein; denn je mehr es die Freude und das schöne Streben unserer Zeit ist, vergangene Epochen der Geschichte in den Männern, welche sie bewegten, anzuschauen und zu erforschen, je fleißiger zahlreiche Hände sich regen, das Bild des Lebens, der Gedanken und Bestrebungen bedeutender Männer früherer Zeiten zu zeichnen, und die Gegenwart ihr eigenes Verständniß und ein klareres Bewußtsein von sich selbst in der Ergründung der Perioden, deren Resultat sie ist, erstrebt, — desto schmerzlicher mußte es empfunden werden, daß nur in vereinzelt und beschränkten Versuchen Luther's geistiges Bild zur Darstellung kam. In der Geschichte des Christenthums steht doch kein Mann so sehr als der Träger einer neuen Epoche an der Wende zweier Zeiten wie Luther, ist auch keines anderen Mannes Einfluß gleich weitreichend und auch unsere Zeit durchdringend und beherrschend. Wohl gedenkt die dankbare Erinnerung der Gegenwart vor Allem auch Schleiermacher's als des Mannes, der in der Geschichte der reformatorischen Kirche den Wendepunkt einer neuen Zeit so sehr bezeichnet, daß die heilsamen Fortschritte der Gegenwart in Wissenschaft und Leben der Kirche von ihm sich herleiten, und in dieser Anerkennung liegt eingeschlossen, daß auch von Luther und seinen Gedanken Vieles nur der Vergangenheit angehört, ja angehören soll, Vieles eben noch unreif, unfertig und kurzfristig war, wie denn schon in unseren Tagen immer deutlicher die Enttäuschungen sich vorbereiten, welchen der Traum jener knechtischen und widerspruchsvollen Ehrfurcht vor Luther sicher entgegengeht, die ihn, wie er vor 300 Jahren war, verewigen will zum Maß der Erkenntniß und des Glaubens für alle späteren Zeiten. Aber gerade die tiefere Erforschung des Reichthums, der in Lu-

ther's Geist wirkte, wie sie auf der einen Seite jene Ehrfurcht als eine unheilige und undankbare erkennen läßt, so stellt sie auf der anderen die entscheidende Bedeutung seiner reformatorischen Grunderkenntniß und That auch für unsere Zeit in helleres Licht und läßt selbst einen Mann wie Schleiermacher mit den neuen mächtigen Impulsen des geistigen und christlichen Lebens, die von ihm ausgingen, von Luther's Geist beherrscht und getragen erscheinen. So ist es gar nicht nur ein wissenschaftlich-historisches, sondern auch ein christliches und kirchliches Interesse, welches den Rückgang zu ihm und seinen Gedanken fordert und das Erscheinen der ersten zusammenhängenden und vollständigen Darstellung seiner Theologie dankbar begrüßen läßt. Und mit gutem Vertrauen dürfen wir dafür der Leitung des geehrten Verfassers uns hingeben, da derselbe sich nicht nur durch scharfsinnige und gründliche Forschung wie durch ruhiges, unbefangenes Urtheil schon lange vortheilhaft bekannt gemacht, sondern auch auf dem in Rede stehenden Gebiet tüchtige Monographien geliefert hat, wie er auch schon seit langer Zeit den Gedanken an ein derartiges Werk gehegt zu haben bekennt.

Es waren gewiß vornehmlich die eigenthümlichen Schwierigkeiten, mit denen eine solche Darstellung zu kämpfen hat, welche bisher verschiedene Erforscher der Lehrenschaunng Luther's von einem gleich umfassenden Unternehmen zurückhielten. Auf einer Eigenthümlichkeit Luther's beruht diese Schwierigkeit, einer Eigenthümlichkeit, die wohl in keiner anderen Thatsache sich ebenso merkwürdig und entschieden ausprägt wie in der, daß kaum eine der verschiedensten theologischen Richtungen gefunden wird, die nicht auch auf Luther als ihren Gewährsmann sich berufen zu dürfen glaubt. Welcher Contrast ist es, um nur ein Beispiel anzuführen, wenn Lessing im Streit mit Goeze sich mit Luther's Geist einig weiß, ihn von kurzsiichtigen Starrköpfen verkannt nennt und doch gerade die Partei, welche er in Goeze bekämpfte, damals wie jetzt die Jüngertreue gegen Luther und sein Wort in einem ausschließlichen und eminenten Sinn für sich in Anspruch nimmt! Köstlin hat die Eigenthümlichkeit Luther's, welche hier in Betracht kommt, treffend hervorgehoben. Schon in der Einleitung weist er darauf hin, daß es ja überall die Art großer, ursprünglicher Werkzeuge der göttlichen Offenbarung ist, die erkannte Wahrheit als sie beherrschende Lebensmacht zu erfahren und zu bezeugen, daher ihre Lehre meist in innigster Verflechtung mit der Geschichte ihres Lebens uns entgegentritt. So ist es bei Luther entschieden der Fall. Wie viel schwerer aber mußte dies bei einem Manne ins Gewicht fallen, der so durchaus ein Mann der That und (im guten Sinne) ein Mann des Augenblicks war. Köstlin sagt von ihm gut S. 233. u. 234. in Band 2: „Jene Größe, jene Höhe, jener Reichthum seines theologischen Erkennens und Lehrens ruht bei ihm wesentlich auf unmittelbarem großartigen Erfassen, Schauen und Zusammenschauen der Wahrheit und es tritt dagegen in der Eigenthümlichkeit seines Geistes verhältnißmäßig sehr zurück diejenige Seite und Begabung der Intelligenz, welche auf verständige Reflexion über die verschiedenen einzelnen Momente und Seiten des Gegenstandes, auf begriffliches Formuliren, auf logisches oder dialektisches Systematisiren gerichtet ist.“ Luther's Art und Stärke ist die Intuition. Darum haben seine Aussagen leicht äußerlich etwas Unzusammenhängendes, ja oft etwas Contrastirendes, in ihrer Einzelheit genommen erlauben sie eine verschiedene Deutung und eine Zurückführung auf widersprechende Vordersätze, sie fordern eine oft schwierige Kritik der jedesmaligen geschichtlichen Umstände und Einflüsse, ein

scharfes ruhiges Auge für das nur Zufällige und Wechselnde, das ihnen anhaftet. Nehmen wir hinzu, daß Luther trotz aller seiner speculativen Begabung nie an Systematisirung seiner Gedanken gedacht hat, daß ferner der Mangel an wissenschaftlicher Tendenz die praktische Färbung seiner theologischen Aussagen zur Rehrseite hat, diese als Ausdrücke seiner Glaubenserfahrung um wissenschaftlich feste und verlässliche Begriffe nicht sorgen läßt, so ist es zu begreifen, daß die vielen seine Lehre behandelnden Arbeiten entweder, wenn sie das Ganze umfassen wollten, nur die entschiedener hervortretenden Hauptanschauungen Luther's darstellten oder monographisch nur einzelne Entwicklungsperioden und Lehrpunkte in Angriff nahmen. Auf derselben Eigenthümlichkeit Luther's ruht der oft anzutreffende Widerwille gegen jede Systematisirung Luther'scher Theologie; um ihretwillen hat die Furcht, ein solches Unternehmen werde dem Manne nicht gerecht werden, ihre Berechtigung.

Die besprochenen Schwierigkeiten mußten sich dem Verfasser zuerst und besonders bei der Frage nach der Gruppierung seiner Arbeit geltend machen. Es galt, die Rücksicht auf treue, der Entwicklung Luther's und den geschichtlichen Situationen Rechnung tragende Darstellung mit dem Streben nach einheitlicher Zusammenfassung zu vereinigen. Denn die geschichtliche Entwicklung Luther's als Theilungsprincip für sich genommen gewährleistete wohl am meisten die treue Erfassung seiner Gedanken und Bestrebungen, verkürzte aber unausbleiblich die klare Uebersicht über die tieferen Zusammenhänge und den einheitlichen Charakter derselben, während umgekehrt die dogmatische Gliederung das letztgenannte Moment freilich sehr entschieden begünstigen würde, aber so, daß die Gefahr des willkürlichen Aneinanderreihens zeitlich auseinander liegender und von dem Charakter der verschiedenen Entwicklungsperioden Luther's aus betrachtet in eigenthümlichem Lichte erscheinender Aussagen schwer zu vermeiden wäre. Könnten beide Theilungsprincipien in der Weise mit einander verbunden werden, daß allerdings die geschichtlichen Entwicklungsstadien leiteten, aber doch zugleich die Darstellung vom dogmatischen Gesichtspunkt so durchdrungen würde, daß je nach dem vorwiegenden Hervortreten einer Seite der Anschauung Luther's in einer Periode dieselbe dort vollständig behandelt würde, so wäre darin wohl die geeignetste Weise der Anordnung zu erblicken. Gewisse Anknüpfungspunkte finden sich dafür in Luther's Entwicklung; Röstlin selbst weiß charakteristische Perioden zu sondern, wie auch schon die oberflächliche Kenntniß der Entwicklung Luther's im Ganzen den Fortschritt an die Hand giebt, daß Luther zuerst die klare Erfassung der von ihm gemachten subjectiven Erfahrung des christlichen Heiles erarbeitet, ihre Gewißheit, ihre richtende Macht gegenüber den Mißbräuchen und Verfehrungen in der mittelalterlichen Kirche, die spätere Hälfte seiner Entwicklung aber ihn ganz vorwiegend mit den praktischen Fragen der Gemeindebildung und Kirche beschäftigt findet. Doch nur die versuchte Ausführung selbst vermöchte zu constatiren, ob eine solche innige Durchdringung beider Gesichtspunkte ausführbar ist und nicht doch zuletzt entweder Vollständigkeit und Treue nur auf Kosten der Uebersichtlichkeit gewonnen oder in den umgekehrten Fehler verfallen würde. Röstlin hat beide Seiten neben einander gestellt, der größte Theil seines Werkes (die ersten drei Bücher) verfolgt Luther's geschichtliche Entwicklung, der letzte (das vierte Buch) giebt eine systematische Zusammenfassung seiner Lehre. Dadurch gewann er den unleugbaren Vortheil, beide Forderungen selbständig

zu ihrem Recht kommen zu lassen. Freilich ergaben sich auch wieder unvermeidliche Nachtheile. Dahin rechnen wir theils die zur Vollständigkeit unerlässliche Wiederholung desselben Stoffes in beiden Theilen, theils die aus dem Streben, das Ermüdende einer solchen Wiederholung zu vermeiden, entspringende Zutheilung einzelner Seiten der Lehre Luther's, sei es nun nur zum geschichtlichen oder nur zum dogmatischen Theil. So kommt z. B. die Christologie ganz vorwiegend im zweiten, die Lehre vom Abendmahl im ersten zur Darstellung.

Die Hauptstärke und das Hauptverdienst des ganzen Werkes liegt unstreitig in den drei ersten Büchern, welche in sehr eingehender Weise der Entwicklung Luther's Schritt für Schritt folgen. Das erste Buch beschäftigt sich mit dem stilleren Fortschreiten Luther's von früher Jugend an bis zum Ablassstreite. Derselbe weiß der Verfasser das Anziehende und Ergreifende dieser Lebensperiode zu schildern, die Darstellung der Jugendzeit Luther's ist ebenso sinnig und reich wie nüchtern und verständig gehalten; wir merken sofort den ruhigen Kritiker, der vor jeder willkürlichen Conjectur sich hütet und doch mit geschickter Hand auch entlegene Andeutungen aus späteren Schriften Luther's einzuflechten und zu verwerthen versteht. Hier wie in den folgenden Ausführungen seines Werkes ist Köstlin bemüht, seine Quellen möglichst selbst reden zu lassen und dadurch einen objectiveren Eindruck von Luther's Sinn und Gedanken dem Leser zu gewähren. Die letzte Hälfte des ersten Buches behandelt Luther als Lehrer in Wittenberg bis 1517 und darin seine Anschauung, wie sie aus den frühesten uns erhaltenen Schriften resultirt. Bekanntlich bietet gerade diese Periode Luther's einer Darstellung seiner Lehre nicht geringe Schwierigkeit, theils wegen der verhältnißmäßig geringen Ergiebigkeit der Quellen, theils wegen der eigenthümlichen Art aller Uebergangszeiten im Leben großer Männer. Es ist ja eine Zeit des inneren Streites, eine Zeit geistiger Gährung für Luther gewesen, eine alte und eine neue Zeit ringen in ihm mit einander. Referent versuchte selbst vor einigen Jahren eine Darstellung dieser Entwicklungszeit Luther's, und je weniger er die späteren Schriften desselben in solchem Umfang und solcher Genauigkeit selbst erforscht hat, um in kompetenter Weise Köstlin's Resultate beurtheilen zu können, um so lieber constatirt er für diesen Theil von Köstlin's Arbeit die Treue und Gründlichkeit, mit welcher er die Quellen durchforscht und das Ergebniß klar darzulegen gewußt hat. Er stellt Luther gereifter hin, läßt ihn viel entschiedener schon in dieser Zeit die später so hell hervortretende reformatorische Erkenntniß von der dem vertrauenden Glauben ohne Rücksicht auf eine schon angeeignete Gerechtigkeit geschenkten Gnade Gottes erfasst haben, als Referent es mit den Zeugnissen Luther's aus dieser Zeit vereinigen zu können glaubt. Aber mag man hier oder da mit den Entscheidungen und Urtheilen Köstlin's nicht zustimmen, nie wird man ein leichtlin gefälltes Urtheil treffen, nie eines, das nicht Beachtung verdient. — Die Beziehungen Luther's zur Scholastik und Mystik werden nur kurz besprochen, man hat es dem Buche zum Vorwurf gemacht. Aber so gewiß es ist (wie auch Köstlin anerkennt), daß die Kenntniß der scholastischen und mystischen Theologie zum Verständniß Luther's ein nothwendiges Erforderniß ist, eine eingehendere Erörterung hätte wohl die jetzt schon umfangreiche Arbeit zu sehr vergrößert, und die charakteristischen Züge hat der Verfasser gezeichnet. Eher bedauern wir das fast gänzliche Uebergehen der Polemik gegen andere Auffassungen Luther's; der Verfasser fürchtete zu großen Umfang seines Werkes und ver-

weist auf die stillschweigende Rectificirung anderer Meinungen durch die Darlegung und Begründung der eigenen. So sehr dies sein gutes Recht hat, so wäre es doch auf der anderen Seite für seine Arbeit auch ein Vortheil gewesen, wenn sie ausdrücklicher und deutlicher anderen Forschungen gegenüber ihre Stellung gezeichnet und behauptet hätte, wie sie dadurch an manchen Punkten gewiß noch mehr Farbe und Lebendigkeit erhalten hätte.

Besonders in den beiden mittleren Büchern schien es dem Referenten, als ob noch ein Reichlicheres zur Erleichterung klarer Uebersicht der Fortschritte in Luther's Lehrausbildung hätte geschehen können; es bleibt öfter dem Leser die nicht ganz leichte Aufgabe überlassen, in fester Zusammenfassung den Fortschritt Luther's zu fixiren; gerade bei so tiefem Eingehen und so großer Ausführlichkeit wäre eine schärfere und prägnantere Sonderung der Stufen des Fortschritts dankenswerth gewesen. Uebrigens ist es anzuerkennen, daß Köstlin jedesmal die entscheidenden Lehren voranstellt, die mehr peripherischen folgen läßt und kürzer behandelt. Die Gliederung des zweiten Buches, welches die Jahre 1517—1521 umfaßt, geschieht in der Weise, daß die großen Erklärungen Luther's gegen den Ablass vorantreten, darauf die umfassendere Ausbildung des Widerspruchs gegen denselben in den Kämpfen des Jahres 1518 und der sich vollziehende entscheidende Bruch mit der Autorität der römischen Kirche folgt, endlich ein letzter trefflicher Abschnitt die einschlagenden Schriften Luther's ausführlich bespricht. Mit gutem Blick eröffnet Köstlin die Reihe dieser Schriften mit den beiden Sermonen, erstens vom Abendmahl und den Bruderschaften, zweitens vom Bann. Er weiß diese Schriften durch innige Verbindung mit einander in eigenthümlicher Weise zu motiviren, wir erkennen in ihnen gewissermaßen eine Rechtfertigung und Eröstung Luther's für sich selbst, Luther versenkt sich in die wahre Bedeutung der christlichen Gemeinschaft, um stark zu sein, den päpstlichen Bann zu tragen. — Bei dieser Gelegenheit machen wir sofort auf einen Vorzug des Werkes aufmerksam, der zur Erhöhung seines Werthes beiträgt. Es liefert eine von sorgfältiger Kritik beherrschte Einleitung in die Schriften Luther's, der Uebersicht des Hauptinhalts einer Schrift Luther's schickt Köstlin jedesmal anderweitige literarhistorische Notizen voraus.

Das dritte Buch beschäftigt sich mit der definitiven Ausbildung und Erweiterung der Lehre Luther's, wie sie durch den ferneren Kampf gegen Rom und besonders gegen falsch-evangelische Erscheinungen hervorgerufen wurde. Der Verfasser gliedert Luther's Polemik in der Art, daß er zuerst in einem kürzeren Abschnitt weitere Widersprüche gegen römische Irrthümer darlegt, dann den Gegensatz gegen falsch-evangelischen Geist in zwei Theilen behandelt, in deren erstem er nach sachlicher Ordnung die Ueberwindung ebenso sehr einer falschen Aeußerlichkeit wie Innerlichkeit durch Luther in's Licht stellt, darauf den Abendmahlsstreit mit Zwingli und Desolampad folgen läßt. Sehr ausführlich werden diese unerquicklichen Abendmahlsstreitigkeiten besprochen, Köstlin verhüllt nicht die Mängel, welche als Ueberschätzung lehrhaft dogmatischer Erkenntniß in ihrem Verhältniß zur kirchlichen Gemeinschaft und als unleidliches Verkegern in diesem Streit bei Luther uns entgegentreten; der Verfasser selbst spricht sich S. 213. u. 218. (in Band 2.) darüber gut aus.

Die systematische Zusammenfassung der Lehre Luther's liefert das vierte Buch in einer gedrängten Darstellung. Der Verfasser nimmt seinen Ausgangspunkt

naturgemäß im Schlußabschnitt des Lebens Luther's und ordnet das Ganze nach dem bekannten dogmatischen Schematismus. Ueber solche Ordnung kann man streiten, uns will sie nicht recht zusagen. Gerade weil Luther sich durchweg in seiner Lehrausbildung auf soteriologischen Standpunkt stellt, wie auch Köstlin die Gnade Gottes in Christus als das Centrum aller Lehre Luther's bestimmt bezeichnet, von wo aus Luther nur untergeordnet auf Lehren wie die von der Schöpfung, der Offenbarung im Allgemeinen und andere geführt wurde, wäre eine dem entsprechende Anordnung mehr an die Hand gegeben gewesen. Allerdings darf der Verfasser jedoch seine Entscheidung für die objective Zusammengehörigkeit und Abhängigkeit der einzelnen Lehren von einander statt für die subjective durch den Hinweis vertheidigen, daß eben in den vorangehenden geschichtlichen Darlegungen die subjective Entstehungsweise der Lehre Luther's in genügendes Licht gestellt sei. Ungern vermifften wir ferner bei der Erörterung über die Quelle der religiösen Wahrheit eine entschiedenere Hervorhebung des Glaubens als wichtigster dieser Quellen; es wird nur die heilige Schrift genannt, wenn auch selbstverständlich die Bedeutung des Glaubens für die Autorität und Auslegung der Schrift geltend gemacht wird. Spätere Zeiten haben mit der Berufung auf die von Luther wieder zu Ehren gebrachte und in den Mittelpunkt gestellte Subjectivität viel Mißbrauch getrieben, als wäre sie ihm das Princip einer ungebundenen Selbstbestimmung gewesen, aber trotzdem war es die entscheidendste Errungenschaft der Reformation, daß durch tiefere Erfassung des Glaubens seine kirchlich-mittelalterliche, d. h. nur passive oder höchstens receptive, Art überwunden, der Glaube erkannt wurde als lebensvolle persönliche Einigung des Menschen mit der christlichen Wahrheit, dadurch aber als productives Organ für Erkenntniß und Leben. Und wie reichlich beruft sich Luther gerade auf die Stimme dieses innig mit der Schrift geeinigten Glaubens für seine reformatorischen Thaten und Lehren! Köstlin giebt im letzten Buch dem Glauben eigene Ausführungen nur bei der Lehre von der Heilsaneignung.

Die Erlanger Ausgabe der Werke Luther's ist hauptsächlich benutzt und citirt, das gereicht dem Buch auch zum Lobe. Die Ausstattung ist correct und gut. Ein der Inhaltsübersicht beigelegtes Register erleichtert den Gebrauch desselben. Möge das Werk die Beachtung und Verbreitung finden, die es verdient.

Stolberg bei Aachen.

Harries.

Geschichte der christlichen Kirche. Von Dr. Ferd. Christ. Baur.
 Vierter Band: Kirchengeschichte der neueren Zeit, von der Reformation bis zum Ende des achtzehnten Jahrhunderts. Tübingen, E. F. Fues, 1863. 707 S.

Der Unterzeichnete hat in diesen Blättern die Kirchengeschichte des Mittelalters und weiterhin die des neunzehnten Jahrhunderts, den dritten und fünften Band des obengenannten Werkes, angezeigt und freut sich, nunmehr hinzufügen zu dürfen, daß mit dem jetzt erschienenen vierten Band die letzte Lücke ausgefüllt und das Werk vollendet ist. Diese Abtheilung ist wie die fünfte nicht mehr von dem Verfasser für den Druck ausgearbeitet, sie ist vom Sohne des Verewigten aus dessen Handschriften für seine Vorlesungen entnommen. Die Billigkeit erfordert in diesem Falle von selbst, über etwaige Ungleichheiten und Lücken hinweg-

zusehen. In der That sind diese aber nur im geringsten Maße vorhanden. Das Werk unterscheidet sich in dieser Beziehung wesentlich von anderen aus dem Nachlasse dieser Art hervorgegangenen. Es wird sich kaum ein zweiter Fall finden, in welchem Vorlesungen in dieser reifen, sorgfältigen Ausarbeitung als druckfähiges Werk zu verwenden wären. Wenn der Ursprung dieses Bandes nicht offen mitgetheilt wäre, so möchte denselben kaum Jemand vermuthen. Abgesehen von dem Werthe nun, welchen die Ergänzung des Baur'schen Werkes um seiner selbst willen haben muß, ist das Erscheinen dieses Theiles auch als ein wesentlicher Gewinn für die Literatur nach dem Stande derselben zu betrachten. Von den größeren Bearbeitungen der Kirchengeschichte geht die Neander'sche nicht über das Mittelalter hinaus. Gieseler hat sein Werk wenigstens nur bis zum Westphälischen Frieden fortgeführt, und auch dieser Theil ist bei aller Gediegenheit der Arbeit doch fast nur zu gelehrten Zwecken oder doch zu Zwecken des eigentlichen Studiums zu verwenden. Durch Baur haben wir nun in unserer Literatur wieder eine Bearbeitung, welche nicht nur den strengen Anforderungen der Wissenschaft entspricht, sondern auch diese in der geschmackvollen Form einer fließenden, blühenden Darstellung befriedigt, welche die seitherigen Fortschritte der Einzelforschung verwerthet und dieselbe besonders im Gebiete der Lehre und Literatur mit manchen originalen Beiträgen aus den eigenen Forschungen des Verfassers bereichert. Die charaktervolle Frische und Wärme der Auffassung besonders in der Geschichte des Reformationszeitalters erinnert hier noch mehr wie in der Geschichte des Mittelalters an die unvergeßliche Seite im Wirken des Mannes, in welcher er als rüstiger, entschiedener Vorkämpfer der protestantischen Kirche und ihrer Principien auf dem Plane stand. Ueberhaupt besitzen wir in der nunmehr vollendeten Kirchengeschichte des Verfassers eine ächt protestantische Darstellung dieser Wissenschaft; deren große Auszeichnung nicht blos darauf beruht, daß sie uns den Stoff derselben nach dem Standpunkte der Gegenwart und den Ergebnissen einer rücksichtslosen freien Forschung wiedergiebt, daß sie ohne Prunk der Gelehrsamkeit überall eine vollständige Kenntniß der Literatur und Beherrschung des Gegenstandes verräth, sondern noch mehr, daß sie von einer Gesinnung getragen ist, welche das Große und Wahre überall in sein rechtes Licht stellt und welcher sich eben deshalb die Geschichte von selbst zu einem wahrhaft geistigen Entwicklungsgange gestaltet. Hat sich die evangelische Gesinnung in Neander ein Denkmal gesetzt durch das feine, liebevolle Eingehen in die individuelle Erscheinung wahrer Frömmigkeit, so ist es dieselbe Gesinnung, welche hier mit allem Schwunge wahrer Begeisterung und innerlicher Freiheit die großen Züge des Lebens und die Geistesmacht des wahren Christenthums gezeichnet hat. Wie diese Art den Schülern des Mannes unvergeßlich ist, so wird sie im weiteren Kreise sicher ihre bleibende Wirkung haben.

Tübingen.

E. Weizsäcker.

Schmidt, Dr. G. L., Jakob Strauß der erste evangelische Prediger in Eisenach. Eisenach, Bäcker, 1863. 8. 24 S.

„Je mehr es in neuerer Zeit zur Anerkennung kommt, daß die Kenntniß der Specialgeschichte einzelner Männer, Städte und Länder unentbehrlich ist, um den Gang der Reformation im Ganzen und Großen recht zu verstehen und zu

würdigen“ (S. 1.), um so weniger glaubt der Verf. etwas Unzweckmäßiges zu thun, wenn er einzelne Bilder aus der Reformationsgeschichte der Stadt Eisenach aufzustellen versucht, deren Name ja längst durch den Currentschüler Martin und die Frau Cotta wie durch den Junker Georg von der Wartburg, auch als Heimathsort der Frau Margarethe Luther geb. Lindemännin, wie durch verschiedene andere Momente, an die der Verf. S. 1. erinnert, einen guten Klang in der deutschen Reformationsgeschichte hat. Vorerst will er versuchen, den ersten evangelischen Prediger Eisenachs aus dem Dunkel der Verborgenheit hervorzuziehen und damit zugleich die Anfänge der dortigen Reformation zu zeichnen.

Auf die vorreformatorischen Kirchenzustände des an Kirchen und Klöstern reichen „Pfaßennestes“ Eisenach läßt er sich nicht ein; wir hätten damit, wie für den Jugendaufenthalt Luther's, so für die Einführung der Reformation in der Stadt und Umgegend erst den rechten Hintergrund gewonnen. Er erinnert nur an jenen besonders aus Melancthon's Apologie und Luther's Tischreden bekannten, wahrscheinlich auch in dem Brief Luther's an Nykonius d. d. 17. October 1529 (das Citat S. 2. ist falsch) gemeinten vorreformatorischen Wahrheitszeugen und Reformationspropheten Johannes Hilten, der zu Anfang des 16. Jahrhunderts im dortigen Barfüßerkloster nach dreißigjähriger Gefangenschaft starb, nachdem er das Abendmahl unter beiderlei Gestalt empfangen und von einem „alius quidam“ geweissagt hatte, der 1516 aufstehen werde (der „Heiß“ scheint nicht ihm, sondern der Weissagung des Augustiners Proles anzugehören). Wenn der Verf. Strauß den „ersten evangelischen Prediger in Eisenach“ nennt, so kann das nicht von der ersten evangelischen Verkündigung gelten, da schon 1521—25 sich reformatorische Regungen in Eisenach und den dortigen Klöstern zeigen, wie ja Luther selbst 1521 auf der Rückreise von Worms dort predigt (S. 3.), Franz Lambert von Aignon kurze Zeit dort wirkt (Nov. 1522 bis Jan. 1523), — wobei wir nur bemerken, daß die hessische Reformationsynode nicht zu Homburg (S. 4.), sondern Homberg stattfand, daß die Lambert'sche Kirchenordnung nicht „demokratisch“ ist und daß sie nicht „durchgesetzt“ wurde, sondern bloßes Project blieb. Auch hieß der Augsburger Bischof, der den Caspar Aquila ins Gefängniß setzte, nicht Christian, sondern Christoph von Stadion, und die Gräfin Katharina, die sich seiner annahm, war nicht von Schaumburg, sondern von Schwarzburg (S. 5.). — S. 5. kommt der Verf. auf seinen eigentlichen Helden zu reden, Dr. Jakob Strauß. Zur Vervollständigung der über sein früheres Leben beigebrachten Nachrichten bemerken wir, daß Strauß, wie es scheint (Wierordt, Gesch. der Ref. in Baden, I. S. 137., der sich hierfür auf Euzenburs's *catalogus haereticorum* beruft), früher dem Dominikanerorden angehört hat, was besonders deswegen bemerkenswerth, weil er dann neben Martin Bucer eines der wenigen Mitglieder dieses reformationsfeindlichen Ordens war, das schon in der Zeit des Ablassstreites zur evangelischen Lehre scheint übergetreten zu sein. Interessant wäre es, zu erfahren, auf welcher Universität — Basel oder Straßburg? — Strauß studirt und den theologischen Doctorgrad erlangt hat. Dagegen mag der Verf. darin Recht haben, daß er den Aufenthalt von Strauß in Wertheim nicht nach, sondern vor seine evangelische Predigerthätigkeit zu Hall im Jnnthal setzt. Ueber seine dortige Wirksamkeit war zu vergleichen Schelhorn, Etwas von einer evangelisch-lutherischen Gemeinde in Tyrol, in seinen *Ergötzlichkeiten* II, 238.; Strobel, *Miscellan.* III, 3. Uhlhorn, Urbanus Rhegius, S. 47. Nachdem Strauß kurz nach

Pfingsten 1522 Hall verlassen, finden wir ihn am 4. August 1522 in Kemberg bei Wittenberg, am 20. Januar 1523 in Eisenach, wo er etwa seit Februar 1523 Pfarrer an der Georgenkirche ist. Bezeichnend ist, daß er schon jetzt in Verührung steht mit jenen reformatorischen Stürmern und Drängern, die eine sofortige Umgestaltung des kirchlichen Gottesdienstes und christlichen Lebens wollen, wenn er gleich, besonnener als Andere jener radicalen Ultras, zu rechter Zeit wieder einlenkte. Schon in Wittenberg und Kemberg scheint er mehr von Carlstadt als Luther beeinflusst zu sein; in Kemberg war eben damals (1521/22) jener Propst Bartholomäus Bernharbi aus Feldkirch, der durch seine Heirath und deren Vertheidigung bekannt ist; bei der Disputation zu Weimar zwischen dem dortigen Hosprediger Stein und den Barfüßern (vor Weihnachten 1522) verkehrt Strauß mit Thomas Münzer und thut gegen ihn Aeußerungen, nach denen Münzer ihn ganz als seinen Gesinnungsgenossen glaubt betrachten zu dürfen (S. 21.); auch in der Abendmahlslehre scheint er damals, wo freilich auch Luther seine eigenthümliche Anschauung noch nicht ausgebildet hatte, mehr carlstädtisch und zwinglisch als lutherisch gedacht zu haben. Er ist überhaupt nicht blos, wie der Verf. S. 8. meint, „in manchen Stücken weiter gegangen als Luther und Melancthon“, sondern er ist damals, in der Zeit der großen Krisis und Völkerrung der evangelischen Reformation während der Jahre 1522—25, von einem wesentlich anderen Reformationsprincip ausgegangen als Luther, und es liegt eben darin die eigenthümliche Bedeutung dieses Mannes, daß er nicht wie Münzer und Andere im schwarmgeistischen Radicalismus untergegangen, auch nicht wie Carlstadt zuletzt zur schweizerischen Lehre übergetreten, sondern doch zuletzt, wie es scheint, in Folge der schweren Erfahrungen des Jahres 1525, zur lutherischen Lehre und zu besonnenem Wirken zurückgekehrt ist. Ganz verkehrt ist es ebendaher, wenn Herr Dr. Schmidt (S. 8.) meint: „wenn Strauß Fehlgriiffe gethan, so seien sie aus demselben Grunde hervorgegangen, welcher auch Luther in Beziehung auf die Lehre zu Behauptungen geführt hat, welche so unselbige Streitigkeiten hervorgerufen haben; beide hielten sich, jeder in seiner Weise, zu streng an den Buchstaben der Schrift und vergaßen dabei, daß ihr Geist es ist, in dem sie die Wahrheit hätten finden können und sollen“. Nicht daß er „die Vorschriften des Evangeliums, die sich auf das praktische Leben beziehen, weiter durchzuführen“ suchte, unterscheidet ihn von Luther, sondern dieß, daß er statt des klaren evangelischen Realismus, der die Reform der kirchlichen Lehre und des Lebens von dem Centrum des schriftmäßigen Heilsprincips aus organisirisch durchzuführen bemüht ist, in jener carlstädtisch-schwarmgeistischen Unklarheit befangen ist, die weder das evangelische Schrift- noch das evangelische Heilsprincip richtig zu verstehen und daher auch zwischen Princip und Consequenz, zwischen Buchstaben und Geist, zwischen Geistlichem und Weltlichem, zwischen Gesetz und Evangelium nicht richtig zu unterscheiden weiß.

Wie Carlstadt über das „geistlose sanftlebende Fleisch zu Wittenberg“, über das „gedichtete Evangelium“ und „den honigsüßen Christus“ Luther's spottet, so nennt Strauß die Lutherischen „die gemolten Evangelisten“, er spottet über die „Gnabjunker, die allwegen sagen Glaub, Glaub 2c., die ohne Aufhören Evangelium Evangelium, Glaub Glaub, Christus Christus mit dem Maul schwätzen und doch nichts weniger als Christus mit seinem Wort und Glauben bei ihnen in der Wahrheit erfunden wird“ (S. 8 f.).

So ernst es ihm war mit diesem Drängen auf praktisches Christenthum und so sehr er Recht hatte, vor so manchen falschen Brüdern, vor evangelischen Schwärmern und Heuchlern zu warnen, welche das Evangelium immer nur im Munde führen und die Consequenzen für das Leben nicht ziehen wollen, so sehr war doch Strauß eine Zeit lang in Gefahr, in ähnlicher Weise wie Carlstadt Inneres und Aeußeres, Weltliches und Geistliches, Altes und Neues Testament, Gesetz und Evangelium zu vermengen und eine buchstäblich gefaßte Schriftautorität zum unmittelbaren Gesetz nicht bloß des kirchlichen, sondern auch des bürgerlichen Lebens zu erheben. Es war durchaus nicht ohne Grund, wenn Luther in Strauß einen zweiten Carlstadt fürchtet und darüber klagt, Dr. Strauß habe seinen eigenen Kopf und mache es in Eisenach, wie er wolle und könne (17. Juli 1523), wenngleich Luther's Wort zu hart sein mag: non deest homini furor, sed tempus et locus. Offenbar ist er doch von Anfang an vorsichtiger und maßvoller als Carlstadt. Gleich zu Anfang seiner Eisenacher Wirksamkeit (noch vor Ostern 1523) war er mit Aenderung der Taufceremonien, besonders Abschaffung von Oel und Chrißam, vorangegangen, aber er war dabei doch mit großer Klugheit verfahren (S. 9.). Dann predigt er gegen den Priesterceölibat und die Gelübde und entwickelt das wahre Wesen der Ehe; aber er sucht auch gleich allem anstößigen Treiben, das den Gegnern Aergerniß geben konnte, nach Kräften zu steuern; auch er selbst scheint damals in die Ehe getreten zu sein (1523). Dann werden lateinische Messe, die Bilder in den Kirchen, Seelenmessen und die Feier der „gemein Seelenwochen“ abgeschafft und die Fegfeuerlehre in eigenen Predigten bekämpft. Ansechtungen von Seiten der Gegner blieben nicht aus; besonders ein Theil der Eisenacher Rathsherren scheint der Neuerung abgeneigt, das Volk aber für dieselbe so entschieden, daß in kurzer Zeit die letzten Mönche ausgetrieben, die Klöster leer, die Reform durchgeführt ist.

Bezeichnend für seinen Standpunkt, für seine Vermischung des Geistlichen und Weltlichen, der alt- und neutestamentlichen Oekonomie ist nun aber namentlich der bekannte Streit, den Strauß noch im Jahr 1523 veranlaßt durch seine Thesen und Predigten gegen den „unchristlichen Wucher“, worin er alles Zinsnehmen und Zinszahlen als dem Evangelium widersprechend verdammt. Es führt das zu jenen Verhandlungen über Zins, Zinskauf und Wucher, die aus dem Briefwechsel Luther's und Melanchthon's bekannt sind: Luther erstattet ein Gutachten an Brück, Sonntag Lucä 1523, schreibt an Strauß selbst warnend und mahnend; Melanchthon verhandelt im April 1524 persönlich mit Strauß zu Eisenach nicht bloß über die fragliche Angelegenheit, sondern auch über Weiteres, — *de lege Christi* und über die Gültigkeit der bürgerlichen Gesetze: *non oportere eos secundum legem Christi res politicas judicare, quia evangelium permittit nobis libertatem utendi legibus civilibus vel Romanis vel aliis etc.* Zum Schluß spricht Melanchthon den Wunsch aus: „*utinam concionatores pro politicis legibus docerent nos evangelium!*“

Darauf folgt eine zweite ausführliche Schrift von Strauß über den Wucher (1524), worin er seine früheren Ansichten zwar nicht zurücknimmt, aber so weit einschränkt und mitigirt, daß auch Luther damit besser zufrieden ist (ep. ad Spalat.). Die Folge dieses Einlenkens von Seiten Straußens ist es nun wohl (der Verf. hat hier die chronologische Ordnung nicht gehörig eingehalten), daß Strauß im Anfang des Jahres 1525 vom Kurfürsten den Auftrag erhält, die

Kirchen der benachbarten thüringischen Aemter zu visitiren und zu reformiren, — ein merkwürdiges Beispiel von einer schon vor 1527, ja sogar schon vor dem Tode Friedrich's des Weisen wenigstens beabsichtigten und in Angriff genommenen, wenn auch wahrscheinlich wegen der Störungen des Bauernkriegs nicht vollständig zur Durchführung gekommenen Kirchenvisitation. Zwei darauf bezügliche Actenstücke theilt der Verf. S. 22—24. mit, das eine ein Schreiben von J. Strauß wahrscheinlich an Herzog Johann von Sachsen vom 15. Jan. 1525, das andere eine Vollmacht von Letzterem für Strauß vom 17. Mai 1525. Das selbständige Auftreten Straußens bei dieser Visitation und die Uebergrieffe, die er sich aus dem kirchlichen ins weltliche Gebiet erlaubt zu haben scheint, machten aufs Neue das Mißtrauen und die Besürchtungen Luther's und der Wittenberger rege: J. Jonas klagt über ihn, er regiere nicht blos in der Kirche, sondern sei auch Amtmann, Schultheiß, Rath und Alles, und Luther wünscht eben damals dringend, daß ihm durch die Fürsten möge Einhalt gethan werden, da er sein eigenes Reich aufrichten wolle und da ein aufrührerischer carlstadtischer Bauer bei ihm mehr gelte als die Wittenberger.

Im April 1525 bricht der Bauernaufstand auch in der Umgegend von Eisenach aus. Die zwölf Artikel der schwäbischen Bauernschaft nennen unter den Schiedsrichtern, die über die Billigkeit ihrer Forderungen entscheiden sollen, neben Luther, Melancthon und Anderen auch den Pfarrer Dr. Jakob Strauß. Ein Theil des thüringischen Adels, darunter Burkart Hund zum Altenstein, der Mitvisitator Straußens, und die Bürger von Eisenach machen gemeinsame Sache mit den Bauern; offenbar hatten diese auch von Strauß erwartet, er würde auf ihre Seite treten, ebenso wie Müllner auf ihn zählte. Allein Strauß wollte nicht blos mit Letzterem nichts mehr zu thun haben, sondern warnte die Mühlhäuser brieflich vor ihm, worüber ihm Müllner Feind wurde; auch dem Aufbruch der Bauern widersetzte sich Strauß nach Kräften, suchte zu beschwichtigen und predigte Frieden, so daß die enttäuschten Bauern einmal Miene machten, ihn in die Werra zu werfen.

Allein obgleich es ihm gelang, sich gegenüber von den mancherlei über ihn ausgesprochenen Verdächtigungen und Verleumdungen zu rechtfertigen, so war es ihm doch auf dem bisherigen Schauplatz seines Wirkens nicht mehr wohl, er wich dem Haß und begab sich aus dem Lande — nach Süddeutschland, zunächst nach Nürnberg, dann nach Baden. Hier erhielt er durch Verwendung einer eifrigen Freundin der evangelischen Lehre, der Gattin des badischen Landhofmeisters Conrad von Benningen, zu Anfang des Jahres 1526 eine Stelle als Canonicus und Prediger an der Stiftskirche zu Baden und nahm durch zwei Christen 1526 und 1527 Theil an dem Abendmahlsstreit als Vertheidiger der Lehre Luther's gegen Zwingli und Descolampad. Dieß ist die letzte sichere Nachricht, die wir von Jakob Strauß haben; er muß vor 1534 gestorben sein. Daß er vor seinem Tode wieder zur römischen Kirche zurückgekehrt sei, wie Wicelius behauptet (*Confutatio calumn.* Lips. 1533, vgl. Döllinger, *Reformation*, Bd. I. S. 152.), ist ohne weitere Begründung. — Daß Strauß in Eisenach noch lange manche ihm treu ergebene Anhänger hatte, geht nicht blos aus einem Brief Luther's an seinen Nachfolger Thomas Neuenhagen hervor, sondern auch noch aus der Nachricht des Myconius, daß Justus Menius, der im Jahr 1528 Pfarrer und Superintendent in Eisenach wurde, große Mühe hatte, dort des Dr. Strauß

„hinter sich gelassene Eyer und Stank auszukehren.“ — Der Mann würde immerhin noch eine genauere und vollständigere Darstellung verdienen, als diejenige ist, die er in vorliegendem Schriftchen gesunden hat, — immerhin aber erkennen wir auch in diesem einen dankenswerthen Beitrag zur Reformationsgeschichte.

Göttingen.

Wagenmann.

Pascal als Apologet des Christenthums. Eine kirchengeschichtliche Studie von Hermann Weingarten, Licentiaten und Privatdocenten der Theologie an der Universität Berlin, Adj. am königl. Joachimsthal'schen Gymnasium. Leipzig, Breitkopf u. Härtel, 1863. 59 Seiten.

Diese kleine Schrift ist mehr, als der bescheidene Titel einer Studie anzeigt. Sie enthält eine kritische Beleuchtung der Pascal'schen *pensées* nach der ursprünglichen Gestalt, in welcher dieselben durch Fauré und uns wiedergegeben sind. Sie weist dieser Arbeit ihre Stellung in der Geschichte der Kirche und des kirchlichen Denkens an. Sie sucht dieselbe genetisch zu erklären aus der gesammten persönlichen Entwicklung des großen Mannes; sie weist dieser ihre Stellung an in der Geschichte nicht bloß der Kirche, sondern der europäischen Cultur, der Philosophie und Literatur. Die Wiederherstellung der Urgestalt der *pensées* hat nicht bloß die Milderungen oder Entstellungen entfernt, durch welche eine falsche Rücksicht den Jesuitismus schonen, Pascal mit der Kirche im Einklange darstellen wollte, sie hat uns auch die Schärfe der Gedanken wiedergegeben, durch welche die Geistesrichtung ihres Verfassers in ihrer Eigenthümlichkeit bedingt ist, wie denn besonders seine unentstellte Prädestinationslehre durchaus charakteristisch für die Genese des Ganzen ist. Der Verfasser zeigt uns den Weg der Antinomien, durch welchen Pascal zum Glauben kommt. Es sind die Antinomien des Wissens wie die des Lebens, aber der eigentliche Kern, an welchen sich alles Andere anschließt, ist doch die Antinomie des natürlichen sittlichen Lebens. Es ist daher nicht bloß der Anschluß an die edelste religiöse Denkweise seiner Umgebung, es ist eine innere Nothwendigkeit seines eigenen Denkens, welche ihn mit dem Glauben sofort zur Annahme der Prädestination führt. Aber wie er zu seinen Antinomien kommt, wie er von diesen zum Glauben und Mysticismus gelangt, dies begreift sich nur durch seine Beziehungen zu Montaigne, zu Descartes und der ganzen großen geistigen Gährung seiner Zeit. Es ist hier mehr als eine von der Welt und Zeit unbefriedigte Natur, mehr als ein religiöses Gemüth, welches sich sein Recht verschafft, mehr als eine sittliche Apologie des Christenthums, es ist ein Glied in der Entwicklung der Geschichte des Geistes der neueren Zeit, ebenso nothwendig, ebenso berechtigt und ebenso bedeutungsvoll, als es in späterer Zeit F. H. Jacobi geworden ist. Diese Stellung hat ihm die ebenso gelehrte als feinsinnige und geistvolle Arbeit des Verfassers zuerkannt und sich ein wahres Verdienst durch ihre Untersuchung erworben.

C. Weizsäcker.

The Tübingen school and its antecedents, a review of the history and present condition of modern Theology by R. W. Mackay, M. A. London, Williams and Norgate, 1863. XV u. 390 S.

Eine englische Monographie über die Tübinger Schule ist ein Ereigniß, von dem man auch in Deutschland nicht ohne Interesse Notiz nehmen wird. Abgesehen von dem Werth oder Unwerth des Buchs, verdient schon die Thatfache als ein Zeichen der Zeit constatirt zu werden, daß ein englischer Gelehrter seine Aufmerksamkeit in so eingehender Weise derjenigen Richtung der deutschen Theologie zugewendet hat, welche bisher in England meist ignoriert, jedenfalls aber perhorrescirt worden ist. Die Namen „Tübingen“ und „Baur“ waren lange in den theologischen Kreisen Englands so übel berüchtigt, daß Alles, was von dorthier kam, unbesehen und ungeprüft als „deutsche Neologie“ schlimmster Sorte zurückgewiesen wurde. Diese traditionelle Abneigung durchbrechend, hat der gelehrte Verfasser des obigen Werkes, welcher seiner theologischen Richtung nach zur Partei der Westminster review gehört, es unternommen, seine Landsleute mit dem Ursprung und Fortschritte der biblischen Kritik in Deutschland, insbesondere mit den Arbeiten der sogenannten neueren Tübinger Schule bekannt zu machen. Es muß vor Allem anerkannt werden, daß der Verfasser mit der Literatur, welche in dieses Gebiet einschlägt, sich sehr vertraut zeigt. Er ist nicht blos in den größeren Werken von Baur, Schwegler, Zeller, Köstlin, Hilgenfeld und Anderen wohlbelesen, sondern auch kleinere Aufsätze von Vertretern dieser Richtung, welche in theologischen Zeitschriften hin und her zerstreut sind, hat er aufgesucht und fleißig benutzt.

Das Buch zerfällt in drei größere Abschnitte. Im ersten Abschnitt werden, allgemeine dogmatische und historische Vorfragen ohne strengeren systematischen Zusammenhang besprochen: der Ursprung des Dogma, die Stellung der Reformation zu demselben, seine Auflösung durch die Philosophie und seine versuchte Restauration, der Begriff der Inspiration und der des absoluten Wunders. Die Erörterung des Wunderbegriffs führt den Verfasser auf die Frage, ob der theistischen oder der pantheistischen Weltanschauung der Vorzug gebühre. Er führt aus, daß die Entscheidung, da sie die Competenz der theoretischen Vernunft übersteige, von moralischen Instanzen abhängig zu machen sei. Im sittlichen Interesse glaubt er sich für den Pantheismus entscheiden zu müssen: „Der Pantheismus ist sittlicher als der Theismus, denn er giebt die einzig plausible Erklärung der Freiheit und des Bösen“ (S. 71.). Den Beweis dieses Satzes ist übrigens der Verfasser schuldig geblieben; denn das, was er gegen den Theismus einwendet, trifft nicht diesen selbst, sondern nur seine Caricatur, und der Versuch, den Spinozistischen Pantheismus so zu verbessern, daß er den Thatfachen des sittlichen Bewußtseins entspreche, konnte der Natur der Sache nach nicht gelingen. — Der zweite Abschnitt behandelt die eigentlichen geschichtlichen Vorläufer der Tübinger Kritik von Richard Simon und Spinoza bis auf Strauß, dessen Leben Jesu eingehend analysirt wird. — Der dritte Abschnitt ist der Tübinger Schule selbst gewidmet. Das Verhältniß Baur's zu Strauß, seine kritische Methode, seine Ansicht von der Entwicklung des Urchristenthums wird dargestellt; hierauf werden die Untersuchungen und Resultate der Kritik über die

einzelnen neutestamentlichen Schriften der Reihe nach vorgeführt. Den Schluß bildet eine an einen Aufsatz Kistlin's in Zeller's theologischen Jahrbüchern sich anschließende Erörterung über die Ursachen der pseudonymen Schriftstellerei zur Zeit der Bildung des Kanons und eine Kritik des Lebens Jesu von Ewald.

Ueber seine Stellung zur deutschen Theologie überhaupt und zu derjenigen theologischen Schule insbesondere, welche er zum Gegenstand seiner Darstellung gemacht hat, lassen wir den Verfasser sich selbst aussprechen. „Deutschland“, sagt er (S. X.), „ist ein Land, das ohne Frage dem unsrigen weit voraus ist in philosophischer und theologischer Forschung. Fragen, welche in England kaum erst angeregt sind, hat die deutsche Wissenschaft zu ihrem definitiven Abschluß gebracht. Die Verbindung des freien, unabhängigen Geistes des großen deutschen Reformators mit der tieferen Gelehrsamkeit der neueren Zeit hat dort in einer den meisten Engländern unbekannten Weise eine ächt historische Kritik des Neuen Testaments geschaffen und Behauptungen, welche bei Luther nur rasch hingeworfene Aeußerungen zufälliger und persönlicher Sympathie oder Antipathie waren, in sichere Urtheile verwandelt, welche nur die Sorglosigkeit des Fanatismus ignoriren kann.“ „Die wahre Theologie“, heißt es an einer anderen Stelle (S. 12.), „trägt den Charakter des Fortschritts; sie ist nicht eine unveränderliche Summe von Lehren, sie ist in einem fortwährenden Wachsthum begriffen, dessen jeweiliger Ausdruck die beste Ansicht der am besten unterrichteten Männer ist.“ Diese wahre Theologie findet der Verfasser vertreten in der „von dem verstorbenen Prof. Baur in Tübingen gegründeten Schule.“ „Verbündet mit der negativen Strauß'schen Kritik, war sie die nothwendige Reaction gegen den haltlosen, unentschiedenen theologischen Liberalismus, welcher in diesem und dem vorigen Jahrhundert in Deutschland herrschte, und hätte ihn längst überwunden, wenn nicht Viele die Finsterniß lieber hätten als das Licht.“ Wie der Verfasser den Standpunkt der Tübinger Schule im Allgemeinen theilt, so schließt er sich auch im Einzelnen ihren Resultaten durchweg an. Er ist von der Unwiderlegbarkeit derselben so fest überzeugt, daß er überall nur Beschränktheit, Halbheit, Feigheit sieht bei denen, welche sich erlauben, anderer Ansicht zu sein. Für ihn giebt es nur ein aut — aut: entweder unbedingter Anschluß an die Tübinger Schule oder unbedingte Unterwerfung unter das traditionelle kirchliche Lehrsystem. Am meisten ereifert er sich gegen diejenigen Theologen, welche die Substanz des positiven christlichen Glaubens mit den Resultaten der freien Wissenschaft vereinigen zu können glauben. Hauptvertreter dieser Vermittelungsbestrebungen ist ihm Schleiermacher. „Schleiermacher's christlicher Glaube, der letzte und geschickteste Versuch, die unvereinbaren Elemente von Philosophie und Tradition zu vermischen, ist nur eine geistreiche Taschenspielerlei“ (S. 45.). „Schleiermacher schoß Pfeile freier Subjectivität aus dem Versteck einer scheinbaren naiven Gläubigkeit. Sein individuelles Bewußtsein versetzt dem recipirten Dogma schonungslose Streiche, beugt sich aber wieder unter dem Namen des christlichen Bewußtseins vor äußerlichen dogmatischen Formeln und läßt die Voraussetzung bestehen, er halte dieselben für übernatürlich geoffenbart, so daß seine Nachfolger leicht zu den verschiedensten Formen eines mehr oder weniger verwerflichen Confessionalismus umlenkten. Aber diejenigen, welche der traditionellen Theologie entronnen sind, werden sich in solchen Rehen schwerlich wieder fangen lassen“ (S. 66.). So sind denn auch die Bestrebungen aller derjenigen Theologen,

welche in irgend einer Weise an Schleiermacher anknüpfen, für Mackay schon gerichtet. Seine an verschiedenen Stellen über Männer wie Neander, Eiche, Hase, Rothe, de Wette und Andere ausgesprochenen wegwerfenden Urtheile laufen in den Satz zusammen: die neuere Theologie, soweit sie nicht in den Fußstapfen Baur's geht, ist die Kunst, unter frommen Redensarten die nackte Wahrheit zu verhüllen. „Ihre Vertreter beginnen damit, daß sie das in frommen Vorurtheilen befangene Bewußtsein auf die furchtbaren Consequenzen hinweisen, welche sich ergeben würden, wollte man offen und ehrlich seine Meinung sagen, als ob die große Frage nicht wäre: was ist Wahrheit? sondern vielmehr: wie kann man dieselbe aussprechen, ohne sich zu compromittiren?“ (S. 163.).

Auf diese Weise gewinnt der Verfasser ein Bild von dem gegenwärtigen Zustand der deutschen Theologie, in welchem Licht und Schatten sehr ungleich vertheilt ist. Wenn alle diejenigen, welche den Resultaten der Tübinger Schule nicht unbedingt zustimmen, „die Finsterniß mehr lieben als das Licht“, so muß ja allerdings die Finsterniß groß sein! Wie ein englischer Gelehrter zu dieser Ansicht kommen konnte, dürfte nicht schwer zu erklären sein. Der staatskirchliche Druck, welcher seit langer Zeit in England gegen jede freiere Regung auf dem Gebiet der Theologie geübt wurde, die Fähigkeit, mit welcher man sich jeder historisch-kritischen Betrachtung der Entstehung der biblischen Urkunden verschloß, hat in dem Verfasser eine Antipathie und Verbitterung erzeugt, welche ihn mit Macht zum anderen Extrem hinübertreibt. Er will von einer Kirche überhaupt nichts mehr wissen, weil er dieselbe nur in einer Form kennt, welche, wissenschaftliche Untersuchungen ausschließend, mit äußerlichen Mitteln die Uniformität des Glaubens zu erhalten bemüht ist. Daher seine Abneigung gegen alles Positive, daher sein Vorurtheil gegen alle diejenigen, welche sich zum Inhalt des kirchlichen Glaubens nicht schlechthin negativ verhalten. Dazu kommt, daß dem Verfasser das Verständniß Schleiermacher's und der an ihn sich anschließenden theologischen Richtungen abgeht. Er theilt die freilich auch in Deutschland noch viel verbreitete Ansicht, daß Alles, was Schleiermacher von positiv Christlichem hat, aus einer mehr oder weniger bewußten Accommodation zu erklären sei. Es wird dem Engländer, der in der Wissenschaft wie im Leben feste, entschiedene, handgreifliche Resultate verlangt, nicht verdacht werden dürfen, wenn es ihm nicht gelingt, einen Schleiermacher richtig zu würdigen, einen Theologen, der überall so fein und subtil zu Werke geht, vorsichtig zwischen den Gegensätzen seinen Weg sich suchend, dessen genialer Individualität es gegeben war, ohne unwahr zu werden, Richtungen in sich zu vereinigen, welche sich für Andere auszuschließen scheinen. Dennoch wird darüber kein Zweifel bestehen können, daß der, welcher in Schleiermacher nur einen geistreichen wissenschaftlichen Taschenspieler sehen kann, nicht im Stande ist, ein objectiv richtiges Bild von dem gegenwärtigen Zustand der theologischen Wissenschaft in Deutschland zu entwerfen. Außerdem ist zu bemerken, daß der Verfasser, während er in den Werken Baur's und seiner Schüler sehr wohl belesen ist, die Arbeiten anderer deutscher Theologen meist nur aus secundären Quellen kennt und sich in seinen Urtheilen sehr häufig an Schwarz' Geschichte der neueren Theologie anschließt.

Abgesehen von dieser im Standpunkt des Verfassers begründeten Einseitigkeit des Urtheils, entspricht das Buch immerhin der Aufgabe, die es sich gesetzt hat, die Forschungen der Tübinger Schule in England bekannt zu machen.

Zwar ist vorauszusehen, daß dem Verfasser sein Unternehmen von den meisten englischen Theologen übel gedankt werden wird; gleichwohl kann diese Arbeit — im Zusammenhang mit manchen anderen bedeutungsvollen Erscheinungen auf dem Gebiet der englischen Theologie und Kirche der neueren Zeit — dazu beitragen, den wissenschaftlichen Geist zu wecken und die Vertreter der kirchlichen Interessen zu veranlassen, daß sie mit wirksamern Waffen zur Verteidigung des christlichen Glaubens sich rüsten, als diejenigen sind, welche gegen die Verfasser der *Oxford Essays and reviews* gebraucht werden. Auch der deutsche Theolog, wenn er gleich nichts, was ihm neu sein kann, in dem Buche findet, wird doch an der Hand des Verfassers das bekannte Gebiet gern noch einmal durchwandern und mit Interesse zusehen, wie sich die Ergebnisse deutscher Wissenschaft im Gewande englischer Auffassung und Darstellung ausnehmen:

Tübingen.

Rep. Wittich.

Systematische Theologie.

v. Harleß, Dr. G. Chr. Adolph, christliche Ethik. Sechste vermehrte Auflage. Stuttgart, Samuel Gottlieb Riesching, 1864. XVI u. 607 S.

Ein Werk, das nach kaum zwei Jahrzehnten seit seinem ersten Erscheinen in sechster Auflage und wesentlich unverändert, nur inzwischen immer erweitert und vervollständigt, abermals seine Wanderung antritt, ist eigentlich kein Object mehr für das Geschäft des Recensirens. Es hat seine feste Stellung in der Zeitgeschichte theologischer Wissenschaft längst eingenommen, ist seiner Wirkung sicher und seines Werthes gewiß, und wer sich noch darüber ausspricht, kann sich nicht einbilden, erst demselben seinen Platz anweisen zu wollen, er kann fast nur seine eigene Stellung zu demselben bezeichnen. Die Welt lebt aber dermalen etwas schnell; schon nach wenigen Jahren sind die Constellationen wieder andere, und so mag es immerhin auch von einiger objectiven Bedeutung sein, wie das Werk, da es sich uns in abermaliger Verjüngung präsentirt, von den Lernbegierigen und Mithstrebenden begrüßt wird.

Was der Harleß'schen Ethik ihr eigenthümliches, bei keiner anderen Bearbeitung desselben Stoffes mit gleicher Schärfe und Vollenbung hervortretendes Gepräge giebt, das sind unseres Erachtens zwei Haupteigenschaften. Erstlich und vornehmlich hat auch von denen, die darauf ausgingen, eine gutlutherische Moral zu Stande zu bringen, doch Keiner den ächt lutherischen Standpunkt in der ganzen Anlage des Werkes wie in der Ausführung des Einzelnen so rein behauptet, wie denn auch Luther's Kernworte am häufigsten von dem Verfasser citirt werden und damit aufs Neue ein Zeugniß von der Kräftigkeit und Gesundheit der Welt- und Lebensanschauung des Reformators gegeben wird. Der Grundbegriff ist das Heilsgut, die ächt christliche Fassung des höchsten Gutes, das hier nicht erst als Product der gesammten sittlichen Thätigkeit, sondern als Voraussetzung und Basis desselben erscheint; das Heil ist geschenkt in Christus, und alle menschlich-sittliche Thätigkeit kann sich blos darauf richten, dieses Gut im Glauben anzueignen und durch Tugend zu bewahren. Und wenn die Dog-

matik gleichfalls nichts Anderes als das Heil in Christo zum Gegenstand und Inhalt hat, so ist es doch (S. 2.) ein Anderes, „die göttlichen Thaten darzulegen, durch welche inmitten der Ordnung und Unordnung der Welt Christus der Weg ist, auf welchem Wahrheit und Leben wieder in die Welt und zwar in die der Zukunft wie in die der Gegenwart kommt, und ein Anderes, zu zeigen, wie und in welcher Weise sich in der Welt das Kommen der Menschen, d. h. die christliche Wanderschaft, gestalte, also die menschlichen Zustände, Kämpfe und Siege darzustellen, in welchen die Wahrheit und das Leben in Christo auf Erden in den Christen Gestalt gewinnt nach innen und außen.“ Dürfte auch unseres Erachtens diese Bestimmung des ethischen Stoffes etwas präciser und klarer sein, sofern wenigstens der Ausdruck „das Kommen des Menschen“ und die bildliche Bezeichnung desselben als Wanderschaft nicht ganz genügt: so ist, wie die erläuternden Noten zeigen, damit doch das ganz Richtige gemeint. Gleichfalls einverstanden muß jeder christliche Ethiker damit sein, daß (S. 223.) das Princip dieser Wissenschaft, Christus, nicht, wie dies mit sonst sogenannten Moralprincipien zu geschehen pflegt, an den Anfang, sondern in die Mitte des Systems zu stehen kommt. Nur scheint es uns dann nicht mehr ganz logisch, schon den ersten Theil der Ethik „das Heilsgut“ zu überschreiben; denn alle die anthropologischen und hamartiologischen Erörterungen, die der Verfasser vorausschickt und selbstverständlich vorausschicken mußte, sind denn doch nicht schon als Exposition des Begriffs „Heilsgut“ zu betrachten; vielmehr würde dieses, wie gesagt, die Mitte einzunehmen und erst der objectiven Erörterung desselben, der ethischen Christologie, gegenüber das menschliche, das sittliche Verhalten, der Heilsbesitz und die Heilsbewahrung, als Anfang und Fortgang, als Einheit und Mannigfaltigkeit des christlichen Lebens, zu folgen haben. — Die psychologischen Momente in der Erörterung der sittlichen Natur des Menschen sind sehr sorgfältig, gründlich und mit großer Feinheit entwickelt; wir können jedoch nicht sagen, daß uns die Lehre vom Gewissen davon überzeugt hätte, daß man das Recht habe, dieser ganz speciellen Function des sittlichen Lebensorganismus eine solche Ausdehnung zu geben, wie es der Verfasser auch hier thut, wonach es (z. B. nach S. 80.) „an sich als Gottesbewußtsein widerspruchloses Innesein Gottes als des Wahren und Guten wäre, um welche sich alle Kräfte des menschlichen Wesens als um ihr Centrum in verlangender Liebe bewegten.“ Wenn das das ursprüngliche Wesen des Gewissens wäre, so müßte es in Christus überall eben als die sein ganzes Thun und Lassen bedingende Macht zu Tage kommen; warum aber redet Christus nie von seinem Gewissen? warum legt auch die Sprache der Erbauung wie die der Wissenschaft ihm ein solches niemals bei? Das deutet doch unbestreitbar darauf hin, daß das Gewissen eine nur im sündigen Menschen eintretende Geistesfunction ist; wir sehen auch aus diesen Erörterungen von Harleß nicht, daß mit jener Ausdehnung und Generalisirung des Gewissensbegriffs, der zumal in der Schrift durchaus nicht diesen hohen, dominirenden Standort einnimmt, für die wissenschaftliche Erkenntniß oder für das Leben etwas gewonnen wäre. Der Verfasser selbst weist doch verschiedene positive Behauptungen, die dem Gewissen allerlei Inhalt und Aufgaben geben, mit sicherer Hand zurück, z. B. S. 66 ff., S. 96. unten. Er nennt S. 85. selbst das Gewissen nur ein Ferment ethischer Entwicklung, und diese Bezeichnung hatten wir für sehr passend; aber wie stimmt dazu gleich S. 87. der Satz, „der Geist als Gewissen sei der

eigentlichste und tiefste Naturgrund der menschlich-ethischen Persönlichkeit?" Und wie sollen wir S. 89. die These verstehen: "Der Mensch wird in seinem Gewissen einen Widerspruch inne, in welchem er seiner persönlichen Richtung nach mit sich selbst und dem Gewissen seines Geistes im Zwiespalt steht?" Der erste dieser Sätze ist der richtige; aber lautet der zweite nicht, als statuirte der Verfasser zwei Gewissen neben einander? Noch einen anderen Punkt in diesen grundlegenden Paragraphen hätten wir klarer und bländiger zum Ausdruck gebracht wünschen mögen, nämlich die Definition des sittlich Guten selbst. Nur in einer Note (S. 78.) wird beiläufig, da im Paragraph die Identität des Guten mit Gott behauptet wird, gesagt: "Das unbedingt Gute hat das unbedingt Wahre zur Voraussetzung. Denn das Wahre ist ontologisch, und nicht noëtiſch gedacht, ſich ſelbſt gleiches Sein, und das Gute iſt in dieſer Sichſelbſtgleichheit ſelbſtgenugſames Sein." Das müßte denn doch, auch wenn die Definition die Probe, die man mit ihr an jeglichem ſittlich Guten muß anſtellen können, wirklich beſteht, weiter entwickelt ſein; - der Verfasser macht ſpäter auch keinen Gebrauch mehr von ihr. Auch die Frage, inwieweit das Böſe aus der Sinnlichkeit zu deduciren ſei, wird erſt S. 311. in der Lehre von den Verſuchungen berührt. — Die Auseinanderſetzungen über Sünde und Geſetz gehören entſchieden zu dem Beſten, nicht nur, was das Buch uns bietet, ſondern was überhaupt über dieſe Dinge zu leſen iſt; ebenſo enthält der Abſchnitt über das Evangelium (S. 163., mit dem eigentlich erſt dasjenige erſt dasjenige beginnt, was die Ueberſchrift des ganzen erſten Theiles erwarten läßt) ganz Vortreffliches, z. B. S. 170. über Zurechnung der Gerechtigkeit Chriſti, S. 195. über Empfindung und Erfahrung im Glauben. Daß (S. 182 ff.) die Wirkung des Evangeliums auf das menſchliche Bewußtſein gerade in der Trias Glaube, Liebe, Hoffnung präcis zur Darſtellung zu bringen ſei, iſt uns auch nach der im Einzelnen ſo ſchönen Ausführung des Verfaſſers doch noch zweifelhaft geblieben, wenigſtens die Nothwendigkeit, dieſe Trias auch wiſſenſchaftlich ſo zu verwerthen, nicht zur Evidenz gekommen; die Schwierigkeit der Handhabung dieſer Begriffe als eines in ſich geſchloſſenen Kreiſes — daß nämlich ebenſo wenig ein mechanisches Nebeneinander als ein falſches Ineinander ſtattfinden dürfe —, eine Schwierigkeit, auf welche der Verf. S. 201. hindeutet, tritt auch in ſeiner jetzigen Darlegung unverkennbar hervor. Ein Hauptpunkt aber iſt in dieſer Partie des Buches charakteriſtiſch, daß nämlich das irdiſche, geſchichtliche Leben des Erlösers ganz außer Betrachtung bleibt. Was über das Evangelium geſagt iſt, über die Selbſtdarbietung der Gnade Gottes in Chriſto, welche im Worte geſchieht, "in jener geiſtleiblichen Geſtalt göttlichen Denkens und Willens, deren Verührung mit dem Geiſte des Menſchen ohne einen Proceß ſelbſtſteigenen zuſtimmenden oder nicht zuſtimmenden Denkens und Willens gar nicht gedacht werden kann" (S. 175.), das iſt Alles wahr und vortrefflich geſagt; aber Chriſtus iſt hier doch nirgends von jener Seite beleuchtet, wonach ſein zeitliches Leben ſelber unter ſittlichen Bedingungen ſtand und ſittliche Qualität hatte, was alſo theils überhaupt auf die ſittliche Charakteriſtik Jeſu, theils auf die Vorbildlichkeit ſeines Sinnes und Wandels föhren würde. Davon nun abzusehen, iſt allerdings gut lutheriſch; Chriſtus iſt dem Lutheraner immer und überall Gegenſtand der Aneignung, überall, ſo zu ſagen, der Abendmahls-Chriſtus; ſeine Perſon ſteht ſo hoch, ſo abſolut da als Object des Glaubens, daß von einer geſchichtlich-menſchlichen Anſchauung, einer

psychologischen und ethischen Analyse seiner Lebens-, Denk-, Rede- und Handlungsweise weit Umgang genommen wird. So sehr wir in der Abneigung gegen derlei Betrachtungsweisen einen lutherischen Zug erkennen und anerkennen, so halten wir diesen Wegfall doch für eine Lücke im wissenschaftlichen System; es dürfte vielleicht gerade jetzt, wo so allerlei Hände sich mit dem Leben Jesu beschäftigen, um so mehr bedauert werden, daß eine so feste und sichere Hand wie die des Herrn Verfassers sich jeder Zeichnung dieser Art in der Ethik enthalten hat. Es wäre, wie wir glauben, damit nicht die lutherische Grundanschauung von der Bedeutung der Person Christi für die Sittlichkeit aufgegeben, sondern sie wäre nur ergänzt; daß Christus mir Erlöser, mir Weg, Wahrheit und Leben ist, daß ich ihn als Princip aller Ethik anerkenne, das ist ja doch mitbedingt durch seine eigene unter menschlichen Bedingungen und Verhältnissen stehende sittliche Lebensführung, und auch die Ethik hat wohl das Recht und die Pflicht, an diesem Punkte zum Widerstande gegen die Auflösung des historischen Christus in einen mythischen nach ihrer Weise mitzuhelfen. — In der Lehre von der Wiedergeburt, wodurch das Heilsgut für uns zum Heilsbesitze wird, sagt der Verfasser (S. 227.), daß es unmöglich sei, das Gewirkte vom Wirkenden zu trennen, daß die Wiedergeburt „im strengsten und engsten Sinne als eine That und als ein Werk Gottes zu fassen sei, kraft deren er uns innerlich mit der Einwohnung seines heiligen Geistes dasjenige zur Lebensmacht und zum Beginn unseres Lebens in Gott schenkt, wodurch wir ein- für allemal dem Tod entnommen und lebendig gemacht sind“. Sowohl dies, als was weiter über den Zusammenhang mit der Taufe und speciell über die Kindertaufe gesagt ist (S. 238 ff.), ist als evangelische Wahrheit keinem Zweifel unterworfen; aber wir haben auch von dieser so umsichtigen Ausführung doch abermals den Eindruck erhalten, daß die Ethik zwar den Satz, unsere Umwandlung sei ein Werk Gottes und Gottes allein, als Glaubenssatz, wie ihn die Schrift und der Rückblick des Wiedergeborenen auf seine eigene geistliche Lebensführung einstimmig darbieten, stehen zu lassen hat, aber daß es nicht Sache der Ethik ist, jenen Proceß von dieser Seite zu entwickeln, sondern daß sie sich auch hier an den menschlichen Willen wendet, die Erneuerung also nicht sowohl als Wiedergeburt, sondern als Bekehrung faßt. Der Herr Verfasser definiert z. B. S. 242. die Bekehrung als Aneignung des Geistes der Wiedergeburt. Es ist das ein guter Ausdruck, um dem minder passenden zu entgehen, die Bekehrung sei Aneignung der Wiedergeburt; denn Niemand eignet sich die Geburt erst an, er wird geboren. Aber gehoben ist damit die Schwierigkeit nicht; denn da (S. 227.) der heilige Geist in der Wiedergeburt nicht bloß auf uns und an uns wirkt, sondern einen total neuen Menschen schafft, so kann auch dieser in uns bereits wirkende Geist nicht durch eine nachfolgende Bekehrung erst angeeignet werden. S. 244. besteht die Bekehrung darin, daß wir dasjenige „wollend begehren, was Gott uns in Christo als unser höchstes Gut im Worte vorhält“; ganz richtig, aber wenn wir schon wiedergeboren sind, so hält er uns dieses Gut nicht erst im Worte vor, sondern dieses Gut ist uns durch die Wiedergeburt als Leben schon eingepflanzt. S. 227. findet sich der Satz: „Das eben gehört zur Wiedergeburt, daß sie uns in die von Seiten Gottes volle Gemeinschaft mit Gott versetzt, der mit seiner ganzen Gnade uns entgegenkommt, damit wir in ihr die Kraft zur allmählichen Umwandlung gewinnen.“ Hier hätten wir den bestimmtesten, klarsten

Ausdruck für die Sache; was Gott giebt, indem er den Menschen wiedergebirt, ist ein Ganzes, ein Leben, — aber es ist doch, genauer betrachtet, nur die Kraft dadurch im Menschen gesetzt, allmählich sich selber umzuwandeln. Aber genügt das wohl? Ist mit einer Geburt bloß eine Kraft gesetzt, eine Fähigkeit, noch etwas zu werden? Ist nicht das damit gesetzte Leben in seiner Art, auf seiner Stufe schon ein Ganzes? Oder umgekehrt: wenn doch die Umwandlung erst allmählich, erst durch selbstgewollte Bekehrung zu Stande kommt, ist denn die Wiedergeburt wirklich schon ein vollendetes Gotteswerk? Der Herr Verfasser sagt S. 229. sehr wohl: „Der Anfang eines neuen Lebens in dem einzelnen Menschen ist seinem Grunde nach lediglich ein Act Gottes, welchen der heilige Geist in unserm Geist, nicht in unserm Bewußtsein vollzieht, auf daß er als ein vollzogener Act uns zum Bewußtsein komme und mit bewußtem Willen angeeignet werden könne.“ Dieser Satz ist namentlich dazu sehr dienlich, um das Verhältniß der Kindertaufe zur Bekehrung deutlich zu machen. Aber wenn also die Wiedergeburt etwas ist, was in uns vorgeht, ohne daß wir ein Bewußtsein davon haben, so müßte doch, je reeller der Vorgang im unbewußten Geiste war, über kurz oder lang das Bewußtsein davon erwachen, es müßte ohne alle weitere äußere Einwirkung Jeder an sich selbst wahrnehmen können, daß er ein Anderer geworden ist. Wenn eine profane Vergleichung erlaubt wäre, so könnte man sagen: Eine Person, der man einen Zahn auszieht, nachdem man sie chloroformirt hat, hat auch kein Bewußtsein von dem, was mit ihr vorgeht; aber wenn sie zum Bewußtsein kommt, so fühlt sie augenblicklich, daß das schmerzende Organ beseitigt ist, daß sie Ruhe hat. Denken wir uns nun jenen Act Gottes durch die Taufe vollzogen, so müßte der Täufling doch nachher, ohne daß ihm Jemand etwas sagte, an sich selber spüren, daß z. B. Neigungen zum Bösen, die im Fleische stecken, in ihm bereits lahm gelegt sind, und wenn er auch, weil er sich jenes Zustandes vor seiner Taufe nicht erinnern kann, nicht im Stande ist, eine Vergleichung anzustellen zwischen dem, was er ist, und dem, was er wäre ohne Taufe und Wiedergeburt, so müßte doch wenigstens ein Dritter an ihm eine Wirkung wahrnehmen, die zeigte, daß etwas in ihm vorgegangen ist, während er sich dessen nicht bewußt war. Diesen Erfahrungsbeweis hat uns aber noch Niemand geliefert; wo irgend ein Mensch sich als ein wiedergeborener ausgewiesen hat, da lag der Beweis nicht bloß in der Kraft zur Bekehrung, sondern in der schon vollbrachten oder im Zuge befindlichen Bekehrung. Wir haben uns an den Paragraphen und Noten des Verfassers aufs Neue überzeugt, daß man heute so wenig als zu den Zeiten der Concordienformel durch Grenzbestimmungen zwischen der göttlichen und menschlichen Activität in der Regeneration des Menschen ins Klare kommt, sondern daß man sich entschließen muß, die sittliche und die religiöse, die ethische und die dogmatische Betrachtungsweise auseinanderzuhalten und beide als gleichberechtigt und gleichnothwendig nebeneinander bestehen zu lassen. Ich soll mich bekehren, das sagt mir die Ethik und ruft dazu den ganzen Ernst meines Willens, die ganze Kraft meines freien Willens auf, hält mir zu dem Ende auch alle entsprechenden Motive vor Augen; bin ich aber bekehrt, dann geht mir ebenso klar das Bewußtsein darüber auf, daß das Alles dennoch nicht mein Werk, sondern ein Wunder Gottes ist, dessen Wirken an mir nur insofern nicht in meinem Bewußtsein vor sich geht, als ich die geheimsten Anfänge und Zusammen-

hänge desselben nicht analysiren kann. So verhält es sich auch mit dem Satze S. 230., wir seien zum Glauben wiedergeboren. Diesen Satz will sich der Herr Verfasser unbedingt aneignen, die Antithese aber, daß die Wiedergeburt durch den Glauben komme, nur mit Vorbehalt. Wenn wir aber wiedergeboren werden durchs Wort, kann dann noch ein Zweifel sein, daß der Glaube erst das Mittel ist, durch das die Kräfte der Wiedergeburt über uns kommen können? Auch wir aber lassen es ebenso gelten, daß der Glaube selbst schon ein Werk, eine Gabe Gottes ist, — aber ob diese uns ohne unser Zuthun und Bewußtsein mitgetheilte Disposition zum Glauben, die Weckung eines Glaubensbedürfnisses und einer Glaubensneigung schon Wiedergeburt heißen könne, das scheint uns sehr disputabel zu sein. — Im weiteren Verlaufe ist es wieder bezeichnend, daß der Verfasser die Lehre vom Heilsbesitz vorzugsweise als eine Lehre vom Kampf um diesen Besitz behandelt. So vortrefflich die einzelnen Partien sind, wie namentlich die ganze Erörterung über die Versuchung — wo, beiläufig gesagt, auch für das Praktische und Pastorale viel zu lernen ist, während wir bis dahin eine mehr abstracte Haltung wahrzunehmen glauben —, so ist doch jener Gesichtspunkt des Kampfes nicht der einzige, da vielmehr der positive Begriff der Entwicklung und Selbsterziehung hier ebenfalls seine Stelle hat; aber wir finden es ganz in der Ordnung, daß eine lutherische Ethik vornehmlich Kampf, Versuchung, Anfechtung auf diesem Gebiet ins Auge faßt. Ganz so verhält es sich auch mit dem letzten Hauptbegriffe, dem der Heilsbewahrung. Es läßt sich ohne Zweifel das ganze sittliche Leben unter diesem Gesichtspunkte darstellen, weil ja mit all unserem Thun zu dem Heil, das in Christo beschlossen liegt und in der Rechtfertigung uns geschenkt wird, nichts hinzugethan werden kann, sondern dem Christen die eine Regel schon den richtigen Weg zeigt: Halte, was du hast, daß Niemand deine Krone nehme. Aber es ist das doch nur einer der Gesichtspunkte für diese Sache. Wenn ein Künstler von hoher Begabung immer Neues schafft, so ist das auch eine Bewahrung seines Talents, weil es ohne Production in sich verkümmern würde; aber es ist mehr als bloße Bewahrung, die Kräfte wollen sich regen, wollen wirken und schaffen und befriedigen sich erst vollkommen in solchem Wirken. So ist das Handeln des Christen in der That auch ein Wirken und Schaffen, wodurch sich der lebendige Drang, den die Wiedergeburt mit dem neuen Leben setzt, befriedigt; der Christ verdient sich damit nicht das Heil, die Seligkeit als Lohn, er hat sie ja schon; aber ihr Besitz und Genuß wird ihm doch erst ein voller, lebendiger durch die That: *μὰρτιός ἐστιν ἐν τῇ ποιήσει αὐτοῦ*, Jak. 1, 25. — Von den einzelnen Partien dieses letzten Abschnittes, der die christliche Frömmigkeit in allen ihren Beziehungen und den gegebenen Verhältnissen (Ehe, Beruf, Staat, Kirche u. s. w.) darstellt, können wir Einzelnes nicht ausheben, weil wir durchweg Vortreffliches vor uns haben; wie der Verfasser in Monographien sonst schon diese und jene zur Zeit besonders wichtige Frage (über Ehe, über Bildung, Politik, Kirche etc.) erörtert hat, so gestehen wir, daß wir ihm auf diesen praktischen Wegen am liebsten folgen, daß er in diesen Auseinandersetzungen seine eigentliche ethische Meisterschaft bewährt. Die politischen Fragen wie namentlich auch die scharfe Unterscheidung von Kirche und Kirchenthum und die dem dermaligen Klerikalismus wie dem Indifferentismus gegenüber so nöthige Richtiggstellung des nur relativen, und dennoch realen, positiven Werthes, den das Kirchenthum hat, — alles das

ist mit schlagendem Ernst und siegender Evidenz durchgeführt. In erster Beziehung weiß Harleß selbst von Stahl das Beste für eine ächt christliche, politisch-freie Ansicht beizuziehen, so daß man hier von Stahl eigentlich eine bessere Ansicht gewinnt, als die ist, die man sich sonst von seiner politisch-kirchlichen Stellung macht. Man sieht auch hier, daß der ächt lutherische Standpunkt nicht der der Kreuzzeitung ist. Was es mit derjenigen Legitimität auf sich hat, welche diese und die noch immer Unheil schaffende Metternich'sche Schule als ihren Götzen anbetet, das ist ja auch noch nie so zu Tage gekommen, wie dormalen, wo diese herzlosen Legitimisten dem demokratischen Pöbel in Kopenhagen zwei deutsche Länder opfern wollten und dafür das Verlangen dieser Länder, unter dem rechtmäßigen Herrscher zu leben, als demokratische Agitation verschreien. Wenn derlei Diplomaten und Zeitungsschreiber ehrlos und gewissenlos sein wollen, so seien sie es auf ihre Gefahr, nur sollen sie nicht die Stirn haben, ihre schlechten Grundsätze für Christenthum auszugeben. — Manche einzelnen sittliche Probleme möchten wir freilich auch in diesem Abschnitt erschöpfender behandelt wünschen; so ist es z. B. gewiß nicht ausreichend, das Erlaubte nur unter dem Gesichtspunkte der Versuchungen (S. 322.) zu absolviren; ebenso bleibt trotz dem, was S. 466. über die Nothlüge gesagt ist, doch noch einiges Ungelöstes zurück, da die Behauptung, „man schiebe in der Regel die Andern vor, weil man mit einer Lüge sich selber decken wolle“, denn doch gerade auf die schwierigsten Fälle oft nicht paßt, auch nicht einmal die Absicht, sich selbst zu decken, unter allen Umständen eine an sich falsche, egoistisch-sündhafte ist. Ueber den Eid ist S. 403. das Richtige gesagt, aber es hängt sich daran doch wieder das Unrichtige, was, wenn es gültig wäre, das Schwören dem Christen unter allen Umständen unmöglich machen würde, nämlich daß der Eid ein Verzichtleisten auf die eigene Seligkeit sei für den Fall, daß man lügen würde. Solches Verzichtleisten, solche Selbstverfluchung ist unter keiner Bedingung sittlich zulässig, es wäre eine Sünde, eine Nothheit. Desto genauer trifft das über die Gelübde Gesagte zu. Zu den besten Partien rechnen wir auch S. 415. die Auseinandersetzung darüber, daß die Sorge für die eigene Seele nichts Egoistisches sei.

Das Zweite, worin wir dem vorliegenden Werke eine hervorragende Bedeutung zuerkennen müssen, ist die exegetische Genauigkeit, mit welcher eine Menge von Schriftstellen zur Verwendung für die ethischen Begriffe und Sätze erörtert werden. Wenn irgendwo, so ist hier bei Harleß das Gewicht der biblischen Aussprüche und Terminologie auch für die Ethik kennen zu lernen. Ebenso aber steht der Gelehrsamkeit des Verfassers eine Fülle von Parallelen aus den Classikern wie aus den Schriftstellern der Kirche zu Gebot, in die er durch die reichlichen Citate auch den Leser einführt. Wenn Rothe in dieser Beziehung seinen Lesern vorzugsweise die neueren Autoren näher bringt, so hat sich Harleß nur selten nach Neuern umgesehen, aber er entschädigt dafür auf die angegebene Weise, und dem kirchlichen Schriftsteller muß sein Recht zuerkannt werden, wenn ihm in der Atmosphäre der älteren Literatur, zumeist aber (wie oben bemerkt) in Luther's Worten am wohlsten ist.

Druck und Papier sind so schön, wie man es von der Verlags-handlung von Jeber gewohnt ist.

Tübingen.

Palmer.

Dreihundertjähriger Gedächtnistag vom Tode Calvin's.

Die Reformation ist unstreitig die größte Wohlthat Gottes in der neuen Zeit. Die Völker, welche sie angenommen haben, leiten von derselben ihre Bildung, Freiheit, den sittlichen und gesellschaftlichen Wohlstand her, worin sie sich befinden. Aber ganz abgesehen von diesem bildungsverbreitenden Einfluß dürfen wir sie als das Mittel betrachten, durch welches uns Gott mit dem untrüglichen Wort der Schrift die Erkenntniß des Erlösers, die Rechtfertigung durch den Glauben an sein Blut, das neue Leben durch den lebendigmachenden Geist sammt der trostvollen und sicheren Hoffnung der Ewigkeit wiedergegeben hat. Ein Umstand erinnert uns gerade in diesem Jahre an einen der Männer, welche Gott bei dieser großen Umgestaltung zu Werkzeugen gebrauchte. Den 27. Mai nämlich findet der dreihundertjährige Gedächtnistag statt vom Tode des großen Reformators Johann Calvin. Wenn wir die großen Güter zu schätzen wissen, welche wir und unsere Familien der Reformation zu verdanken haben, können wir da stumm bleiben? Wiewohl wir nie einem Geschöpf solche Ehre erweisen wollen, wie sie Calvin selbst nachdrücklich zurückgewiesen hätte, so drängt es uns doch, dem Schöpfer unsern Dank zu bezeugen. Durchdrungen von dem Verlangen, diese Dankeschuld abzutragen, haben evangelische Christen Genf's im Sinne, einen Saal zu bauen, welcher hauptsächlich der Predigt, der Darlegung und Vertheidigung des Evangeliums, dienen soll, aber auch zu Vorträgen über religiöse, literarische und philosophische Gegenstände benutzt werden kann.

Da unsere Absicht war, Gott durch die großen Heilswahrheiten zu verherrlichen, so haben wir zur Grundlage unseres Vorhabens das einfache Glaubensbekenntniß des Evangelischen Bundes (französischer Zweig) gemacht. Der Zutritt zu diesem Saal wird allen religiösen Gemeinschaften ohne Unterschied gestattet sein, aber die Grundlehren des christlichen Glaubens müssen dabei immer gewissenhaft beobachtet werden. So Jemand rede, daß er es rede als Gotteswort. 1 Petri 4, 11.

Dieser Saal, welchen wir Saal der Reformation nennen werden, wird wohl 1500 bis 2000 Personen zu fassen vermögen und auf der äußeren Vorderseite folgende Inschrift tragen:

„Errichtet zum Beweis der Dankbarkeit gegen Gott, welcher Genf und der ganzen christlichen Kirche den großen Reformator Johann Calvin geschenkt hat.“

„Ehren wir die ausgezeichneten Männer in der Furcht Gottes, aber so, daß Gott über allen erhaben und Christus der Sieger bleibe.“

Calvin.

Die folgende Inschrift, welche die Namen aller der Länder erwähnt, die zur Aufrichtung dieses Denkmals beige-steuert haben, wird im Innern des Gebäudes angebracht werden.

Deo immortalī, invisibili,
Regi seculorum,
Misericordi et elementī,
Patri, Filio et Spiritui Sancto,
qui
Iohannem Calvinum,
Verbi divini interpretem,
Doctrinae evangelicae restitutorem,
Luminis, sanctitatis, recti ordinis toto orbe,
Dei numine, propagatorem,
Christi crucifixi regnantisque in aeternum
Fidelissimum cultorem,
E Gallia suscitavit,
Genevae ceterisque gentibus donavit,
Gratias impensas agunt
Et memores hoc monumentum,
Die XXVII^o Maii MDCCCLXIV
Mortis Calvinī ter centies anniversario,
Communi consilio
Erexerunt
Evangelici Christiani Genevenses
Alique ex Helvetiorum pagis,
Ex Anglia, Scotia, Hibernia, Gallia,
Batavia, Germania, America,
Deo soli gloria!

Wenn möglich, so werden diesem großen Saal noch kleinere beigefügt für Versammlungen von Arbeitern, für Schulen und für eine Sammlung, in welcher die Werke und andere Andenken der Reformatoren Luther, Calvin, Zwingli, Farel, Melancthon, Knox, Cranmer, Tyndale, Biret und anderer aufbewahrt werden sollen. Genf besonders hat die Pflicht, ein solches Denkmal zu errichten. Genfer haben auch für dieses Werk schon mehr als 100,000 Franken beige-steuert.

Aber soll Genf allein sich daran betheiligen? Gott hat das Werk des Reformators noch in vielen anderen Gegenden gesegnet. Calvin

sandte jedes Jahr eine große Anzahl von Geistlichen nach Frankreich und seine Briefe trösteten und leiteten alle Kirchen daselbst; die Männer, welche bei der Reformation der Niederlande den größten Einfluß hatten, waren seine Schüler; Schottland ehrt seinen Namen gleich dem von Johann Knox; die Briefe, welche er an König Eduard von England richtete, sowie an dessen Oheim, den Regenten, und an den Reformator Cranmer, sind voll Wahrheit; die Auswanderer, welche die Gründer der nordamerikanischen Freistaaten wurden, gehörten zur Zahl seiner treuesten Anhänger. Sein Einfluß in Deutschland, Polen, Italien und vor Allem in der Schweiz war groß und erstreckt sich nunmehr über die ganze Erde. Sein Freund Theodor von Beza sprach sich nach seinem Tode mit folgenden Worten aus: „Alle Kirchen, in unendlicher Anzahl über die ganze Welt zerstreut, bekennen sich sehr verbunden für die Wiederherstellung des Reiches Christi in ihrer Mitte.“ Deshalb glaubten wir: dieses Werk war von allgemeiner Bedeutung. Wir wissen, daß viele evangelische Christen an den verschiedensten Orten daran denken, was das durch Calvin reformirte Genf während zweier Jahrhunderte war: ein Bollwerk des Protestantismus, eine Vorkämpferin der Wahrheit, eine der vordersten in den Reihen derjenigen, welche dem Jesuitismus und der Inquisition Widerstand leisteten. Wir hoffen deshalb, daß sie uns helfen werden, diesen Saal der Reformation zu bauen, welcher dazu dienen soll, inmitten des gegenwärtigen und der künftigen Geschlechter die Fahne des Evangeliums und der religiösen Freiheit hoch zu halten.

Neue Bevölkerungen bringen unter uns neue Lehren. Deshalb sind Anstrengungen vonnöthen, wenn die Stadt Calvin's das Licht der Reformation immer in seiner Reinheit bewahren und verbreiten soll. Und das muß doch der gesammte Protestantismus wünschen.

Als Christen anderer Gegenden das Andenken Luther's, Melancthon's ehren wollten, wandten sie sich an die ganze evangelische Welt; wir thun das selbe für unseren Reformator. Wir zählen auf die Bereitwilligkeit Aller. Und wenn man sich dazu noch der schönen Zusammenkünfte im September 1861 erinnert, sowie der Lage Genf's mitten zwischen Frankreich, Deutschland und Italien, des leichten Zutritts zu der großartigen Alpenwelt, welche so viele Bewunderer anzieht, darf man da nicht die Hoffnung hegen, daß die evangelischen Christen der verschiedensten Gegenden im Saal der Reformation von Zeit zu Zeit allgemeine Versammlungen zur Verherrlichung Gottes halten können?

Schon wurde für die Summe von 65,000 Franken, baar bezahlt, ein schön gelegener Platz erworben, gerade gegenüber dem Gasthof zur Metropole und dem See. Alles ist bereit. Genf hat beigezeichnet und

will es auch ferner thun; aber wir können nicht daran denken, das Gebäude zu bauen, wenn uns nicht unsere auswärtigen Brüder die Hand bieten. Als Israel von Gott den Befehl erhielt, einen Denkstein zum Andenken an die Befreiung aus Aegypten zu errichten, stiegen Abgeordnete nicht bloß eines Stammes, sondern aller zwölf mitten in den Jordan und jeder trug einen Stein auf seiner Achsel. Jos. 4, 5. 8. —

Freunde! Tragt uns auch jeder einen Stein zu! Der Ewige aber möge auf dieses schwache Unternehmen einen Hauch Seines Geistes aus der Höhe senden, damit es zum Heil der Seelen gereicht und zur Verherrlichung Jesu Christi unseres Herrn und unseres Gottes! —

Genf, den 12. April 1864.

Der Verwaltungsrath:

J. Goudet, Mitglied des großen Raths. **E. de Morfier**, Schriftführer (Vorsitzender). **D. Venoir**, Schatzmeister. **Th. Audéoud**. **E. Barde**, **E. Demole**, **A. Gymar**, Pfarrer. **G. Filliol**. **Alexandre Lombard**.

Merle d'Aubigné, Dr. der Theologie. **Maximilian Perrot**.

Zur Empfangnahme von Beiträgen er bietet sich die Redaction und Verlags handlung der Jahrb. b.

Prof. Dr. Wagenmann in Göttingen.

Rud. Besser in Gotha.

Stuttgart. In der **E. Schweizerbart'schen** Verlags handlung ist soeben erschienen und in allen Buchhandlungen zu haben:

Das Gebet für die Todten in der evangelischen Kirche zulässig und recht.

Ein praktisch-theologischer Beitrag zur Frage vom Zustand der Seelen zwischen Tod und Endgericht

von

A. A. Reibbrand,

Archidiaconus zu St. Leonhard in Stuttgart.

Preis: fl. 1. 12 kr. — 21 sgr.

Welcher gebildete Christ, Theologe oder Laie hätte kein Interesse für die hier verhandelte Frage? In geschichtlicher, biblischer und praktischer Beziehung wird dieselbe hier in einer für jeden gebildeten Leser verständlichen Sprache erörtert — und bejaend beantwortet.

In der **C. F. Winter'schen** Verlags handlung in Leipzig und Heidelberg ist soeben erschienen:

Hitzig, Dr. Ferdinand, Professor der Theologie in Heidelberg, **Die Psalmen.**
Uebersetzt und ausgelegt. II. Band. 1. Hälfte. gr. 8. geh.
Preis 1 Thlr. 18 Ngr.

Die zweite Hälfte dieses Bandes, womit das Werk vollständig wird, befindet sich unter der Presse und erscheint jedenfalls noch im Laufe dieses Jahres.

Jahrbücher

für

Deutsche Theologie

herausgegeben

von

Dr. Liebner in Dresden, Dr. Dorner in Berlin,
Dr. Ehrenfeuchter und Dr. Wagenmann in Göttingen,
Dr. Landerer, Dr. Palmer und Dr. Weizsäcker in Tübingen.

Neunter Band. Viertes Heft.

Gotha.

Verlag von Rud. Besser.

1864.

Der national-jüdische Hintergrund der neutestamentlichen Geschichte nach Flavius Josephus.

Von

Prof. Dr. Baumgarten in Rostock.

Sowohl J. A. Ernesti als B. Niebuhr haben das Studium der Schriften des Josephus dringend empfohlen. Wie viel diese Ermahnung zweier so gewichtigen Autoritäten gewirkt hat, weiß ich nicht, aber das ist mir ausgemacht, daß für das Verständniß der neutestamentlichen Schriften Josephus noch bei weitem nicht diejenige Berücksichtigung gefunden hat, welche die Größe und Heiligkeit jener Aufgabe uns zur Pflicht macht. Zwar ist Josephus von Alters her ein Liebling der kirchlichen Schriftsteller, welche seine Leistung sogar weit über das richtige Maß hinaus veranschlagen; auch hat es solchen Einzelheiten, in denen sich dieser jüdische Historiker mit neutestamentlichen Daten berührt, bis in die neueste Zeit nicht an mannichfaltiger und gründlicher Untersuchung gefehlt. Nichtsdestoweniger ist der Hauptgewinn, den Josephus für die neutestamentliche Exegese bietet, kaum in's Auge gefaßt, geschweige denn von Jemanden erhoben worden.

Wichtiger nämlich als alles Uebrige, was die weitschichtigen Bücher des Josephus enthalten, ist die Veranschaulichung der zeitgenössischen Zustände des jüdischen Volkes. Darunter verstehe ich jedoch nicht bloß den Abschnitt, der mit der Lebenszeit des Josephus zusammenfällt, sondern den ganzen geschichtlichen Horizont seiner Selbsterfahrungen. Der Wendepunkt, mit welchem sich die zweite Katastrophe des jüdischen Volkes einleitet, ist das Auftreten der römischen Weltmacht in Judäa und der durch die Römer eingesetzten und fortwährend gestützten idumäischen Dynastie. Mit den Factoren der römisch-idumäischen Weltmacht, welche den äußeren Bestand der jüdischen Nation in ihren letzten Zeiten wesentlich bedingte, ist nun Josephus durch seine Stellung wie durch seine Schicksale sehr vertraut und er ist durch diese Vertrautheit befähigt, den ganzen Zeitraum, den diese Weltmacht

erfüllt, obwohl derselbe reichlich zwei Menschenalter über das Leben des Josephus hinausreicht, mit der Sicherheit der Selbstanschauung zu überblicken. Es ist nun natürlich, daß die Anlage der beiden großen Geschichtswerke, welche wir diesem Schriftsteller verdanken, durch diese seine Lebensstellung bedingt ist; die letzten sieben Bücher der Archäologie beschäftigen sich vorzugsweise mit den Anfängen und Wirkungen der römisch-idumäischen Weltmacht in Palästina, ihre vornehmste Absicht ist darauf gerichtet, eine Anschauung von den Ursachen zu gewähren, welche den letzten Conflict herbeigeführt haben. Desgleichen greifen die beiden ersten Bücher des Bell. Jud. in die Anfänge der römisch-idumäischen Uebermacht zurück. Wir verdanken demnach diesem jüdischen Schriftsteller die Zeichnung des großen geschichtlichen Rahmens, in welchen sich die neutestamentlichen Begebenheiten einfassen. Zwar ist der Inhalt der neutestamentlichen Geschichte wesentlich geistiger Natur, aber da er doch Geschichte ist und bleibt, so ist es auch selbstverständlich, daß er national bedingt sein muß; haben doch die neutestamentlichen Schriftsteller bei aller Innerlichkeit ihrer Darstellung hinlänglich dafür gesorgt, daß die Beziehungen der neutestamentlichen Geschichte zu der äußeren Weltlage nicht übersehen werden können. Was sollte daher wohl dem Exegeten und dem Theologen überhaupt näher liegen, als diese bedeutsamen Winke des Neuen Testaments aus der Gesamtanschauung der jüdischen Zeitgeschichte, welche sich aus dem Josephus gewinnen läßt, zu vervollständigen und mit einem wahrhaft geschichtlichen Verständniß zu durchdringen? Wie wenig aber bis jetzt dieses Verhältniß des Josephus zum Neuen Testament gewürdigt wird, zeigt wohl am anschaulichsten, daß die kürzlich herausgegebenen Vorlesungen von Schneckenburger über neutestamentliche Zeitgeschichte, so viel ich weiß, der einzige, ganz isolirte Versuch sind, welcher sich jene Aufgabe im Ganzen und Großen vorgesetzt hat, alles andere dahin Einschlagende sich immer nur auf einzelne Parallelen zwischen dem Neuen Testament und Josephus beschränkt, von welcher Beschränktheit des geschichtlichen Blickes auch die Bemerkung von Rénan zeugt, daß das Hauptinteresse an Josephus für die Geschichte Jesu auf die Persönlichkeiten von Herodes, Herodias, Antipas, Philippus, Hannas, Kaiphas und Pilatus gerichtet sei (s. Vie de Jésus, p. VIII.). Diese auffallende Erscheinung wäre in der That unbegreiflich, wenn sie nicht mit einem allgemeinen Mangel der Theologie zusammenhinge. Es ist der Mangel an wahrhaft geschichtlichem Sinn für das Verständniß des Christenthums. Weil

man sich gewöhnt hat, das Christenthum nicht als durch und durch geschichtliche Thatsache aufzufassen, sondern höchstens als aus geschichtlichen Thatsachen abstrahirte Lehre oder Religion, so übersieht man die ewigen Bezüge, in welche sich der neutestamentliche Geist zu seinen von Anfang der Völkerbildung her prädisponirten Umgebungen gesetzt hat; so unterschätzt man die neutestamentlichen Winke, welche an allen bedeutsamen Wendepunkten die *signatura temporum* andeuten; so fühlt man nicht das Bedürfniß, sich in dem Panorama des jüdischen Lebens, welches Josephus uns hinterlassen hat, umzuschauen. Das letzte Ende dieser Ungeschichtlichkeit ist die völlige Ohnmacht der Theologie allen Factoren der geschichtlichen Gegenwart gegenüber. Fast sind wir schon bis zu diesem äußersten Tiefpunkt herabgesunken und es ist deßhalb die schleunige Umkehr eine gebotene Nothwehr.

Die bezeichnete Periode des jüdischen Volkslebens ist ein Schauplatz der heftigsten Kämpfe und wildesten Gährungen, welche überall die Geschichte kennt. Zubörderst prallen hier gegen einander die äußersten Spitzen, in welche die Gegensätze des antiken Volkslebens auslaufen, jüdisches Gesezthum und römisches Heidenthum; sodann zeigen sich innerhalb des Judenthums, dessen Untergrund von den Stürmen der Zeit aufgewühlt wird, nach den verschiedensten Seiten hin die wunderbaren Dimensionen der Expansivkraft jüdischer Volksnatur, und endlich, nachdem der Kampf aller dieser Gegensätze zu einer schwindelnden Höhe gesteigert ist, schließt die Scene mit einer Katastrophe, in Vergleich mit welcher „der Brand von Sion“ ein mildes Geschick genannt werden muß. In der That, wer hier nicht durch die Oberfläche der äußeren Erscheinungen auf den verborgenen Grund der inneren Kräfte hindurchzudringen vermag, der wird nur ein verwirrendes Chaos schauen und kann auch so lange selbstverständlich für die geschichtliche Auffassung des Neuen Testaments aus dem Complex von Thatsachen keinen Gewinn ziehen. Vor Allem ist es nöthig, leitende Gesichtspunkte zu finden, welche den Blick in die inneren und verborgenen Zusammenhänge dieser abnormen und vielfach bizarren Ereignisse eröffnen; um so nöthiger ist dieser, da sich bald ergibt, daß der Erzähler dieser Thatsachen selber weit entfernt ist, den Schlüssel für das innere Verständniß dieser merkwürdigen Dinge zu besitzen. Die Fixirung dieser richtigen Gesichtspunkte und die Zeichnung der sich darnach ergebenden Grundzüge der wichtigsten Beziehungen zwischen dem geschichtlichen Stoffe des Josephus und dem Neuen Testament ist die Absicht der folgenden Untersuchungen und Erörterungen.

Denn wird diese Absicht erreicht, so liegt nicht blos das Neue Testament, sondern auch Josephus Jedem nahe genug, um den ungemein reichen und wichtigen Stoff für die theologische Erkenntniß fruchtbar zu machen.

I.

Der schriftstellerische Charakter des Josephus.

Es ist bereits bemerkt, daß Josephus das innere Verständniß der Thatfachen, welche er überliefert, selber nicht besitzt. Es muß aber noch weiter Folgendes gesagt werden: Josephus erzählt nicht wie ein Chronist, im Gegentheil er hat einen stark pragmatifirenden Zug und vermöge dieser Neigung macht er nicht selten Combinationen, welche nachweislich falsch sind, ja welche ihn sogar verleiten, den Bestand der Thatfachen zu alteriren. Josephus ist ein Historiker von außerordentlich subjectiver Färbung, und zwar ist diese Subjectivität der schlimmsten Art; er hat nicht blos wie Ewald sagt, „ein gedrücktes Gewissen“ (s. Geschichte Israels, III, 566.), sondern er hat ein verwundetes Gewissen. Da nun die wichtigsten Berichte und eben die, welche uns hier interessiren, sich auf das beziehen, was Josephus selber erlebte, worin er selbst handelte oder was mit diesen Selbsterlebnissen in nahem Zusammenhang steht, so ist es selbstverständlich, daß ein verwundetes Gewissen auf diese Berichte einen stark entstellenden Einfluß haben muß. Es ist daher ein Beispiel seltener Akrisie, wenn Karl von Raumer, um die Glaubwürdigkeit des Josephus zu beweisen, sich damit begnügt, auf die rhetorisch gehaltenen testimonia der früheren Jahrhunderte, welche Havercamp zusammengestellt, zurückzuweisen (s. Palästina, 3. Aufl. S. 429. 430.). Andererseits ist es freilich maßloser Scepticismus, wenn Gfrörer in Zweifel zu ziehen sucht, daß Titus die Absicht gehabt, den Tempel zu Jerusalem zu erhalten (s. Jüdischer Krieg, übersetzt, II. S. XI.), obwohl Josephus an verschiedenen Stellen in immer neuen Wendungen und zwar unter bestimmter Anführung der begleitenden Umstände diese Absicht bezeugt (s. B. J. I, 1, 4. 11. V, 8, 1. 10, 5. VI, 2, 4. 4, 3.). Ehe wir die Berichte des Josephus verwenden können, ist es nothwendig, daß der Grad ihrer Glaubwürdigkeit zuvor kritisch untersucht und festgestellt wird. Es läßt sich diese Voruntersuchung zu einem ziemlich sicheren Resultate führen, da uns Josephus über seine persönliche Stellung zu den Begebenheiten eine solche Reihe von wichtigen Daten

mit hinlänglicher Offenheit an die Hand gegeben hat, daß wir im Stande sind, seine falschen Auffassungen und Darstellungen wenigstens in den bedeutendsten Punkten zu berichtigen.

Daß man erst in jüngster Zeit angefangen hat, die großen Mängel und Fehler in der Berichterstattung des Josephus scharfer in's Auge zu fassen, hat lediglich darin seinen Grund, daß man sich allzu sehr und allzu lange von den unleugbar glänzenden Eigenschaften und Vorzügen dieses merkwürdigen Schriftstellers hat blenden lassen. So lange die jüdische Natur in ihrem ursprünglichen göttlichen Centrum beharrt, erscheint sie leicht talentlos, was Apollonius Molo allen Juden der Vorzeit mit vielem Schein zum Vorwurf machte (s. Joseph. c. Apion. II, 14.); wird aber diese Natur in die Weltbewegung hineingestoßen, so entwickelt sie eine wunderbare Elasticität. Ein leuchtendes Beispiel ist Josephus. Als vierzehnjähriger Knabe erregte er bereits das Staunen der Priester zu Jerusalem wegen seiner Schriftgelehrsamkeit (s. Vit. c. 12.) und als Greis beruft er sich noch mit Stolz auf seine priesterliche Wissenschaft (contr. Apion. I, 10.); andererseits hat er sich in männlichen Jahren so tief in griechische und selbst in römische (s. Antiq. 14, 4, 3.) Literatur eingelassen, daß ein so belesener Mann wie Hieronymus voll Bewunderung schreibt: Josephus antiquitatem approbans populi Judaici duos libros scripsit contra Apionem et tanta saecularium profert testimonia, ut mihi miraculum subeat, quomodo vir Hebraeus et ab infantia sacris literis eruditus cunctam Graecorum bibliothecam evolverit (s. Epist. 84. ad Mag. Oratorem). Der Ausdruck des Hieronymus ist zwar nicht ohne Uebertreibung, denn Josephus selbst ist offen und bescheiden genug, zu bekennen, daß er nicht alle einschlägigen Schriften gelesen habe (c. Ap. I, 23.); aber die Menge der nicht bloß in dem Werk c. Apion., sondern auch in der Archäologie citirten griechischen Schriftsteller ist für einen geborenen Semiten außerordentlich. Josephus liest aber nicht bloß fertig Griechisch, er schreibt es auch so, daß Ernesti ihm sogar Eleganz beilegt und Niebuhr seinen Styl gerühmt hat. Wenn F. A. Wolf weniger günstig über den griechischen Styl des Josephus urtheilt (s. Creuzer, Stud. u. Krit. 1855. S. 55.), so, denke ich, hat er die Syntax im Auge; denn während Josephus selbst der Meinung ist, daß er mit Hülfe griechischer Lehrer (c. Ap. I, 9.) die griechische Grammatik vollständig begriffen habe und nur an der richtigen Aussprache durch seine vaterländische Gewohnheit gehindert werde (s. Arch. XX, 11, 2.), zeigt sich in dem Wortgefüge eine gewisse

Unbeholfenheit, die er nicht überwinden kann; dagegen beweist die Fülle seines Wortschatzes und die Correctheit seines Sprachgebrauchs eine sehr respectable Gelesenheit in den besten griechischen Classikern. Bei alledem war Josephus keineswegs ein bloßer Gelehrter. Unter seinen Volksgenossen erfreute er sich eines solchen Ansehens, daß er im dreißigsten Lebensjahr den schwierigen Posten eines Statthalters von beiden Galiläa erhielt; in dieser Stellung organisirte er den militärischen Widerstand der genannten Provinz gegen den ersten Anprall der römischen Legionen und vertheidigte die Festung Jotapata mit ebensoviel Muth wie Geschick. Seine praktische Kriegserfahrung öffnete ihm den Blick für das römische Heerwesen und Niebuhr zählt seine vortreffliche Beschreibung der römischen Kriegsordnung nächst den Commentaren Cäsar's zu dem Wichtigsten, was uns über das Kriegswesen der Römer überliefert ist. Seine Klugheit rettete ihm nicht bloß das Leben, sondern verschaffte ihm bei Vespasian und Titus ein solches Ansehen, daß er wiederholt zur Verhandlung mit den Juden verwandt wurde. Nach der Zerstörung Jerusalems lebte er gesichert und wohlhabend in Rom bis über den Tod des Domitian, dessen Gunst er sich gleichfalls zu verschaffen wußte (s. Vit. c. 76.), und nach Eusebius (H. E. III, 9.) hat er sogar die Ehre einer Statue in Rom, wie Hieronymus hinzufügt, ob ingenii gloriam erlangt. Zu diesem Glanz, der das Leben des Josephus umgiebt, kommen nun zwei Umstände, welche weiter auf die Befangenheit des Urtheils über ihn eingewirkt haben. Josephus ist freigebig in Versicherungen, daß er überall ohne eigenes Zuthun die strengste Wahrheit schreibe (s. Archaeol. prooem. I. p. 6. ed. Bekk. II, 331. IV, 29. 285.); in Bezug auf den jüdischen Krieg behauptet er (c. Apion. I, 9.), lediglich Selbsterlebtes berichtet zu haben, und beruft sich auf das zustimmende Zeugniß des Vespasian und Titus und des Königs Agrippa (vgl. Vit. c. 65.), und nachdem er die Bücher über den jüdischen Krieg mit dem Tadel gegen diejenigen eingeleitet, welche die Geschichte des Unterganges von Jerusalem durch Schmeichelei für die Römer und Haß gegen die Juden entstellten, schließt er dieses Werk mit der feierlichen Versicherung: *περὶ τῆς ἀληθείας οὐκ ἂν ὀκνήσαιμι θαρρόων λέγειν, ὅτι μόνως ταύτης παρὰ πᾶσαν τὴν γραφὴν ἱστοχουάμην*. Wer nun nicht weiß, daß Josephus sich durchaus nicht in einer Gemüthsverfassung befand, über wesentliche und tief eingreifende Momente dieser Kriegsgeschichte die Wahrheit sagen zu können, der wird nothwendig jenen Versicherungen weit mehr Gewicht beilegen, als sie in Wahr-

heit verdienen. Dazu kommt nun der Umstand, daß Josephus in Ansehung vieler wichtigen Data des biblischen und classischen Alterthums der einzige Zeuge ist. Dieses günstige Geschick, welches über die Erhaltung solcher wichtigen Urkunden gewaltet, übt gar leicht bei denen, welche sich für die Kunde des Alterthums interessiren, eine gewisse bestechende Wirkung. So ist es denn geschehen, daß Josephus schon frühe mit dem epitheton ornans *φιλολήθης* beehrt wurde und trotz der Mahnungen von Jost, Gröner, Ewald eine unfritische Aufnahme und Verwendung seiner Auffassungen bis in die neueste Zeit nur allzu gewöhnlich ist.

Nichts ist verfehlter, als wenn man die Entwicklungsgeschichte des Josephus als eine gerade Linie betrachtet und seine spätere Weltanschauung, wie sie in seinen Schriften vorliegt, in unmittelbaren Zusammenhang mit den Notizen über seine Jugendeindrücke zu bringen sucht. Solche Anschauung liegt der Abhandlung Paret's über den Pharisaismus des Josephus (Stud. und Krit. 1856. S. 805 ff.) zu Grunde. Paret beweist mit leichter Mühe, daß Josephus einzelne Lehrmeinungen, die er in der Schule der Phariseer gelernt, beibehalten hat, und man könnte zu dem, was Paret als Beweis für solchen Pharisaismus aufführt, unschwer Mehreres und vielleicht noch Schlagenderes hinzufügen; wollte man aber aus solchen Einzelheiten den Schluß ziehen, die bekannte Aeußerung des Josephus, daß er sich der Schule der Phariseer angeschlossen (s. Vit. c. 2.) sei für seine ganze Lebensrichtung entscheidend, so würde man sich irren, was schon daraus erhellt, daß kürzlich ein Anderer, Dr. Ernst Gerlach, von derselben falschen Voraussetzung ausgehend, mit ungefähr ebenso guten Gründen sich zu beweisen getraut, Josephus sei ein Essäer (Weissagungen des Alten Testaments in den Schriften des Josephus, Berlin 1863. S. 9—19.). Die Sache ist die: Josephus ist ebenso sehr der Eine oder der Andere, als er auch Keiner von beiden ist. Seine wahre Eigenthümlichkeit hat eine ganz andere Grundlage als seine palästinensische Jugendbildung und kann daher auch mit seinen jüdischen Schulausdrücken unmöglich bezeichnet werden. Schon das Schwankende in den Aeußerungen des Josephus über die jüdischen Schulmeinungen, wie es die Vergleichung jener beiden divergirenden Abhandlungen hinlänglich deutlich macht, ist Verweis genug, daß der Schwerpunkt seiner Persönlichkeit ganz anderswo zu suchen ist.

Entscheidend für das ganze Leben war die Reise des Josephus nach Rom im 26. Jahr. Der Anlaß dieser Reise hing zusammen

mit der Strenge seiner jugendlichen Gemüthsrichtung; die Wirkung dieser Reise war ein jäher Bruch mit allen Grundlagen seiner ersten Bildung. Das Bewußtsein seiner priesterlichen Geburt von beiden Seiten der Eltern und seiner Abstammung von dem königlichen Heldengeschlecht der Hasmonäer von mütterlicher Seite hatte in dem Knaben frühzeitig eine religiöse Richtung genommen, sein schriftkundiges Wissen war Gegenstand der Bewunderung der priesterlichen Kreise in Jerusalem. Im 16. Jahre beschloß der Jüngling, die drei bekannten Schulen jener Zeit aus eigener Anschauung kennen zu lernen, und widmete sich dieser Prüfung mit strenger Uebung und vieler Anstrengung. Aber selbst dies that seinem Eifer noch nicht Genüge. Es lebte zu jener Zeit in der Wüste ein Einsiedler Namens Vanus, der sich in Baumrinde kleidete und von wilden Kräutern nährte. Diese noch mehr als johanneische Strenge des Gegensatzes gegen das Weltleben war es, was den jungen Priester anzog. Josephus brachte drei Jahre zu bei dem Einsiedler Vanus. Wenn er nun zwar in dieser Lebensart nicht beharrte, sondern zur Stadt zurückkehrte, um sich den öffentlichen Geschäften zu widmen (*πολιτεύεσθαι*, s. Vit. c. 2.), so ist dies nicht als ein Ablassen von seinem bisherigen Lebensernst aufzufassen, sondern eine Befolgung seiner Natur, welcher sowohl mystische als speculative Begabung versagt war. Der Gedanke der römischen Reise entstand auch ganz und gar in dem Umkreis jener frommen und strengen Gemüthsrichtung. Der Procurator Felix, der nicht blos in der Apostelgeschichte einen schlechten Ruf hat, sondern auch und noch mehr beim Tacitus, hatte einige dem Josephus befreundete Priester aus unbedeutenden Ursachen verhaftet und wollte sie zur Verantwortung an den Kaiser Nero schicken. Das Schicksal und die Gefahr dieser seiner Standesgenossen ging dem jugendlichen Priester um so mehr zu Herzen, als er erfuhr, daß die Gefangenen, um sich nicht durch heidnische Speisen zu verunreinigen, entschlossen waren, von Nüssen und Feigen zu leben, ungefähr nach dem Vorbilde jener vier israelitischen Jünglinge am Hofe Nebusadnezar's. (Dan. 1, 8—16.). Josephus beschloß, sich mit nach Rom einzuschiffen, um dort für die Befreiung dieser frommen Priester thätig zu sein. Und so jugendlich kühn dieser Plan war, das Werk gelang. Josephus befreite durch seine Fürsprache und Verwendung in der kaiserlichen Residenz jene Gefangenen von ihren Banden. Obwohl demnach Anfang und Ende dieses jugendlichen Unternehmens im schönsten Einklang zu stehen scheinen, so zeigt sich eben hier die deutliche Spur einer gänzlichen Um-

wandlung des Josephus, so werden eben hier die Fäden angeknüpft, aus deren Verstrickung er sich von nun an nicht mehr losmachen konnte. Es ist merkwürdig, daß, so viel ich weiß, die Spur dieser verhängnißvollen Wendung von Niemanden beachtet worden ist. Sobald Josephus in Dicäarchia oder nach römischer Benennung in Puteoli den italischen Boden betreten, wandte er sich an Alithrus, einen geborenen Juden, der das Geschäft eines Mimen betrieb und beim Kaiser Nero hoher Gunst genoß (Vit. c. 3). Der strenge Priester, der Jünger des Banus läßt es auf römischem Boden sein Erstes sein, mit einem so verweltlichten und entarteten Juden anzuknüpfen! Und eben dieser Günstling des Nero ist es, der ihm zum Ziele seines Wunsches verhilft. Durch Alithrus wird Josephus der Kaiserin Poppäa empfohlen und von dieser wird der jüdische Jüngling so gnädig aufgenommen, daß er nicht bloß die Freilassung der gefangenen Priester erlangt, sondern auch mit reichen Geschenken von ihr entlassen wird (s. Vit. c. 3). An einem anderen Orte nennt Josephus die Kaiserin Poppäa gottesfürchtig und erzählt eine andere Geschichte von ihrer Begünstigung jüdischer Priester (Arch. XX, 8, 11.). Welcher Art die Frömmigkeit dieser wollüstigen Kaiserin (s. Tacit. Ann. XIII, 45. 46.) gewesen, sagt Tacitus (Hist. I, 22.), sie hielt es nämlich mit den Mathematikern. Die Verpuppelung der Unzucht und des Aberglaubens war in den Zeiten der Cäsaren nichts Seltenes (s. Schmidt, Geschichte der Denk- und Glaubensfreiheit, S. 268. 269.). Die Verbindung mit dem neronischen Hofe, welche von Josephus auf so höchst bedenkliche Weise angeknüpft wurde, setzte sich auch später fort. Epaphroditus, der ihn zur Abfassung seiner Archäologie aufgefordert (s. prooemium p. 4. ed. Bekk.), dem er sowohl die Schrift gegen Apion (s. 1, 1. 2, 1. 41.) wie auch seine Selbstbiographie gewidmet (s. Vit. c. 76.); ist ein Freigelassener des Nero und später kaiserlicher Secretär (s. Tacit. Ann. 15, 55. Suet. Ner. 49.) und bekleidet dasselbe Amt unter Domitian (s. Sueton. Domit. 14. Cassius Dio 63, 27. 29.). Wie eingeweiht aber Josephus in die römischen Hofkünste gewesen, erhellt daraus, daß er die Gunst, welche er bei Vespasian und Titus gehabt, auch von Domitian trotz dessen Gegnerschaft zu seinem Bruder Titus (s. Sueton. Tit. 9.) zu erlangen wußte (s. Vita c. 76.), daß zu gleicher Zeit die Kaiserin Domitia seine Wohlthäterin war (siehe a. a. D.), obgleich Domitia mit ihrem Gemahl in fortwährender Todfeindschaft lebte (s. Cass. Dio 67, 15.). Diese Data liefern den ausreichenden Beweis, daß Josephus auf dem Boden des römischen

Kaiserreichs eine seinen Anfängen völlig entgegengesetzte Grundlage für seine Weltanschauung und Lebensführung gefunden hat. Diese verhängnißvolle Umwandlung des Josephus wird uns noch deutlicher, wenn wir uns an ein naheliegendes Beispiel von dem Gegentheil erinnern. Der ältere Zeitgenosse des Josephus, der alexandrinische Philo, machte gleichfalls eine Reise nach Rom in Angelegenheiten seiner bedrängten Nation. Anstatt sich aber von dem römischen Wesen gefangen nehmen zu lassen, merken wir in seinem ganzen Bericht den sittlichen Widerwillen und Abscheu, den die Anschauung des Cäsarenhofes in ihm hervorgerufen. Philo hat auf italischem Boden tiefe Blicke in den Charakter der Cäsaren gethan, er hat die unter dem cäsarischen Despotismus vor sich gehende Corruption des ganzen römischen Volkes durchschaut; mit dem einen Satze, in welchem er die Römer zur Zeit des Cajus beschreibt: *διὰκολακείας τὰς φύσεις τῶν ὀνομάτων καὶ πραγμάτων μεταχαράττοντες* (Leg. ad Cajum p. 1002, 4. ed. Hoesch.), faßt er prägnant zusammen, was Tacitus in unzähligen Zügen weiter veranschaulicht hat. Philo ist von Rom in seiner Gesinnung geläutert und gekräftigt zurückgekehrt, während Josephus in der Welthauptstadt an seinem inneren Wesen Schiffbruch gelitten hat.

Nicht das ist die Meinung, als ob Josephus in römischer Sinnlichkeit untergegangen sei; dazu ist seine geistige Natur zu kräftig und seine späteren Leistungen beweisen das Gegentheil. Was Josephus in Rom eingesogen und was ihn fortan immer beherrscht, das ist die bewundernde Anschauung der unüberwindlichen Gewalt des römischen Weltreiches. Denn nicht als ein zeitweiliges Factum nimmt er die römische Weltherrschaft, sondern als bleibendes Factum, welches für das Leben der Völker wie der Einzelnen das höchste Gesetz enthalte, womit seine Weltanschauung ihren ethischen Gehalt verliert und zu einer physischen herabsinkt. Josephus sagt nicht, wie lange er sich bei seiner ersten Anwesenheit in Rom aufgehalten, es ist aber zu vermuthen, daß er lange genug geblieben, um mit seinem raschen Verstand eine Uebersicht der damaligen Weltlage zu gewinnen; weist doch auch die Freigebigkeit der Poppäa auf einen mehrfachen und anhaltenden Verkehr zurück. Daß Josephus dem Vespasian nach der Einnahme von Jotapata die Kaiserwürde vorhergesagt, wissen wir nicht blos aus seiner eigenen Erzählung (s. B. J. III, 8, 9.), sondern es ist diese merkwürdige Thatsache auch durch Suetonius (s. Vesp. c. 5.) wie durch Cassius Dio, der offenbar einer selbständigen Tradition folgt (s. 66, 1.) außer Zweifel gestellt. Freilich sucht Josephus

diese seine Weissagung an einer anderen Stelle aus dem Buche Daniel abzuleiten (s. B. J. VI, 5, 4., vgl. III, 8, 3.); daß es ihm damit aber nur schlechter Ernst ist, hat neulich Gerlach recht gut gezeigt (s. a. a. O. S. 67—81.). Seine Weissagung beruht offenbar auf Combination, und wenn sie, wie Suetonius bezeugt, mit einer großen Zuvorsicht auftritt und sich dadurch vor den auch sonst umgehenden Zeichen und Andeutungen, von denen Tacitus spricht, hervorthut, so muß dieser jüdische Priester und Feldherr wohl tiefer als Andere die Weltverhältnisse durchschaut haben. Es giebt in der ganzen Archäologie, welche es doch mit der Geschichte des jüdischen Volkes bis zum 12. Jahre des Nero zu thun hat, keine so fremdartige Episode wie die lange Erzählung von der Ermordung des Cajus und der Thronbesteigung des Claudius im 19. Buch, welcher rein römische Geschichtsabschnitt um so auffallender ist, da Josephus es ausdrücklich XX, 8, 3. als seinen Grundsatz erklärt, das nicht unmittelbar mit jüdischer Geschichte Zusammenhängende nur kurz zu berühren. Die erwähnte römische Katastrophe war die letzte bedeutendste, welche dem ersten Aufenthalt des Josephus vorausgegangen war. Ohnehin mochte sie den Josephus auch deswegen interessiren, weil der jüdische König Agrippa in ihr eine Art Rolle gespielt hatte; auch liegt es nahe, daß der ihm befreundete Jude Alithrus mit den Thatfachen jener Revolution vertraut war und ihm genaue Kunde verschaffen konnte. Wird nun vorausgesetzt, daß Josephus schon damals sich mit jenen Vorgängen, die er später mit so auffallender Umständlichkeit berichtet hat, bekannt machte, so mußte ihm bei seinem schon früh geübten Blick für öffentliche Verhältnisse zweierlei leicht einleuchten: einmal, daß es um die Freiheit in Rom ein- für allemal geschehen sei, sodann daß der Schwerpunkt aller Entscheidung in den römischen Angelegenheiten in dem Heere liege. Denn nach dem Tode des Caligula zeigte es sich, daß das römische Volk keinen Sinn und kein Verständniß mehr für die Freiheit besaß, welche die Verschworenen ihm anboten, und daß bei dem Zwiespalt zwischen Senat und Volk die entscheidende Initiative die Prätorianer ergriffen. Daß mit dem sich überstürzenden Wahnsinn Nero's das Haus der Julier bald zu Ende gehen würde, war unschwer zu errathen. Da nun Josephus weiß, daß Nero die Führung des jüdischen Krieges dem Vespasian als dem bewährtesten Feldherrn im ganzen römischen Heere übertragen hat (B. J. III, 1, 2.), da er ferner in dem Heere des Vespasian an dem Tribun Nicanor einen Bekannten und Vertrauten

hat, den er nach seinem Ausdruck *συνήθη πάλοι* bereits bei seiner ersten Anwesenheit in Rom muß kennen gelernt haben (s. B. J. III, 8, 2.): so konnte er nach seiner Kunde von den römischen Verhältnissen recht wohl vermuthen, daß der Besieger der Germanen und Briten, der nun auch im Morgenland neuen Ruhm erwirbt, bald die Hauptrolle im römischen Reiche werden spielen müssen. Kurz, nicht der Blick in das Buch Daniel's, sondern der Blick in die vor seinen Augen aufgeschlagenen Blätter der römischen Geschichten und Zustände war es, was dem Josephus den dreisten Muth verlieh, die Rettung seines Lebens dadurch zu versuchen, daß er das große Erbe der Julier den Flaviern versprach. Daß er das Richtige getroffen, muß uns eine hohe Vorstellung gewähren von dem Scharfblick, mit welchem der 26jährige Fremdling in die Mysterien des römischen Reiches eingedrungen ist.

Wir haben nun zu untersuchen, welchen Einfluß die in Rom gewonnene Einsicht in die Unüberwindlichkeit der römischen Macht auf die Denkart des Josephus ausübte. Er selbst berichtet, daß er sofort nach seiner Rückkehr in Jerusalem die Voraussetzung von der Unwiderstehlichkeit der römischen Regionen zum obersten Grundsatz für alles Thun und Lassen geltend zu machen gesucht habe (s. Vita c. 41.). Wir dürfen uns überzeugt halten, daß die glanzvolle Rede, mit welcher König Agrippa die Bürgerschaft von Jerusalem zur Ruhe und Niederlegung der Waffen zu bestimmen suchte (s. B. J. II, 16, 4.) von Anfang bis zu Ende den ganzen Sinn des Josephus über das Verhältniß zwischen Römern und Juden ausspricht. Der Mittelpunkt dieser Rede liegt in den Worten: *οὐ περισκέψασθε τὴν Ῥωμαίων ἡγεμονίαν; ἢ ἐκείνων ἰσχύς διὰ τῆς οἰκουμένης ἀνίκητος, μᾶλλον δὲ καὶ ταύτης ἐξήτησάν τι πλεον.* Dieses Thema wird so ausgeführt, daß die Glorie der römischen Herrschaft nach allen Dimensionen der Welt in den prachtvollsten Farben geschildert wird. Weiter ist aber unzweifelhaft, wenn Josephus den Nicolaus von Damascus in einer Rede vor dem Agrippa sagen läßt: *ἔστι τις δῆμος ἢ πόλις ἢ κοινὸν ἔθνος ἀνθρώπων, οἷς οὐ μέγιστον ἀγαθὸν πέφυκεν ἢ προστασία τῆς ὑμετέρας ἀρχῆς καὶ τὸ Ῥωμαϊκὸν κράτος;* (Antiq. XVI, 2, 4.), daß dieses gleichfalls aus der Seele des Josephus gesprochen ist. Das Factum der römischen Herrschaft ist nach Josephus der Weltfriede und das oberste Gesetz der Völker. Tacitus sagt von Augustus: *cunctos dulcedine otii pellexit* (Ann. I, 2.). Und Philo beschreibt die Gesinnung der Römer folgendermaßen: *τὸ ὑμεινον εἰρήνης; εἰρήνη δὲ ἐξ ἡγεμονίας ὁρᾷς*

φύεται (ad. Flacc. p. 1001, 2.); mit solchen Reden entschuldigte das römische Publicum die Mordthaten des Caligula. Wie sehr sich Josephus in diesen römischen Conservatismus hineingelebt, beweist der Umstand, daß er die Vereitelung der Freiheitsbestrebungen bei Germanen, Galliern und Sarmaten mit besonderer Freude erzählt und diese Versuche mit dem officiellen Ausdruck *νεωτεροποιία* brandmarkt (siehe B. J. VII, 4, 2. 3.). Derselbe römisch officiële Ausdruck *νεωτερισμός*, novarum rerum studium, ist es sodann, mit welchem Josephus regelmäßig die Äußerungen und Wirkungen der jüdischen Unzufriedenheit mit dem römischen Regimente bezeichnet. Die nächste Wirkung dieser römischen Gesinnung, mit welcher Josephus innerhalb der priesterlichen Aristokratie in Jerusalem erfolgreiche Propaganda machte, war die sehr natürliche, daß er dem jüdischen Volke verdächtig wurde und sich sogar im Inneren des Tempels verstecken mußte (s. Vit. c. 5.). Dies war der Anfang des Gegensatzes zwischen dem Volk und seinem Geschichtschreiber, welcher Gegensatz sich zu einer unübersteiglichen Kluft ausbilden sollte. Nur wer die Phasen dieses Gegensatzes genau studirt hat, ist im Stande, den historischen Gewinn der Berichte des Josephus über seine Zeitgeschichte voll und richtig zu erheben.

Es ist höchst merkwürdig, in welchem Grade die Strenge, Reinheit und Innerlichkeit, auf welche es der frühere Ernst des Jünglings angelegt hatte, durch seine römische Gesinnung in Äußerlichkeit, weltliche Klugheit und List, sittlichen Indifferentismus, ja Rohheit und Frechheit verwandelt wurde. Sobald sich zeigt, daß die national-jüdische Partei in Jerusalem beim Ausbruch der Unruhen übermächtig wird, tritt die römische Gesinnung des Josephus und seiner Genossen auf die unverholenste Weise hervor. Josephus berichtet im 5. Cap. seiner Biographie, daß er mit den Seinen auf die Hülfe des Gessius zur Unterdrückung des Aufstandes gehofft habe. Damit in Einklang steht der Bericht, daß vornehme Bürger auf Zureden des Hohenpriesters Ananos dem Cestius Gallus, dem römischen Präses von Syrien, der mit der zwölften Legion Jerusalem belagerte, die Thore zu öffnen versprochen haben (s. B. J. II, 19, 5.). Mit einem solchen offenen Verrath gegen sein eigenes Volk beginnt Josephus seine neue politische Laufbahn. Es ist aber dabei noch von besonderem Interesse, mit welcher Ungeschlechtlichkeit Josephus diese seine antinationale Denkweise zu Tage legt. Er nennt im 5., 6. und 7. Cap. seiner Biographie den römischen Anführer, auf welchen er mit den Seinen seine Hoffnung gesetzt, Gessius, den damaligen Procurator von Palästina, während

Cestius Gallus als der Uebergeordnete den Oberbefehl hatte und in den Berichten über den jüdischen Krieg überall als der Handelnde erscheint, indem Gessius Florus bei diesem Anlaß nur beiläufig erwähnt wird (s. B. J. II, 19, 4. 20, 1.). Daß Josephus in seiner späteren Erzählung über sein Lebensschicksal Gessius Florus und Cestius Gallus sollte verwechselt haben, ist deßhalb undenkbar, weil er selbst in eben dieser Schrift Cap. 8. die genannten beiden Männer ausdrücklich unterscheidet. Mit vollem Bewußtsein hat er also den Gessius Florus als die letzte Zuflucht seiner Partei bezeichnet. Nun ist es Josephus selber, der uns eben diesen Gessius als den boshaftesten aller Procuratoren über Judäa beschrieben hat (s. Antiq. XVIII, 1, 6. XX, 11, 1. B. J. II, 14, 3. 15, 3. 16, 1.). Während nun Josephus von diesem römischen Erzfeinde der Juden Hülfe hofft gegen seine eigenen Volksgenossen, sucht er nach seiner eigenen Aussage den bereits erregten Verdacht und Unwillen der nationalen Partei dadurch zu vernichten, daß er ihren Plänen beistimmt (s. Vit. c. 5.). Mit seinem römischen Standpunkt hatte sich Josephus zugleich mit der römischen Falschheit vertraut gemacht. „Augustus assumed mask of hypocrisy“ sagt E. Gibbon (History of the decl. etc. I, 94.), und dieser Gründer des imperatorischen Weltreiches brachte ein so großartiges System officieller Falschheit auf die Bahn, daß die Wahrheit aus den Gedanken der meisten Menschen ausgerottet wurde, so daß die bekannte Pilatusfrage nicht sowohl ein individuelles Bekenntniß als einen anerkannten Standpunkt römischer Staatsmänner ausdrückt. Wir werden gleich sehen, daß es Josephus in dieser Schule der römischen Falschheit weit gebracht hat. Die Dinge liefen für's Erste ganz anders, als die römisch gesinnte Partei in Jerusalem gedacht hatte: Cestius ward mit seiner zwölften Legion von den jüdischen Eiferern auf's Haupt geschlagen (B. J. II, 19.) und Gessius Florus, dieser Hoffnungsanker der jüdischen Römlinge, gerieth selbst in äußerste Gefahr (s. B. J. II, 20, 1.). Nach der Niederlage des Cestius blieb der römisch gesinnten Partei in Jerusalem Nichts übrig, als die nationale Fahne aufzuziehen und sich mit dem Volke wehrhaft zu machen. Und so geschah es, daß Josephus den Auftrag erhielt, Galiläa, diese dem ersten Anprall der römischen Heermacht ausge setzte Provinz, in Vertheidigungsstand zu setzen. Wenn Josephus es auch nicht selbst sagte (s. Vit. c. 7.), wir würden es nach allem Bisherigen von selbst voraussetzen müssen, daß die Bewaffnung der jüdischen Aristokraten weit mehr gegen die nationale Aufstandspartei als

gegen die römischen Legionen gerichtet war. Indessen die nationale Bewegungspartei war auch in Galiläa so mächtig, daß die Stellung des Josephus nur dann haltbar war, wenn er sich von den römischen Interessen mit Entschiedenheit los sagte. In hohem Grade lehrreich und charakteristisch für Josephus ist das Verhalten des Johannes von Giscala, jenes Sohnes der Gazelle, wie die Galiläer ihn nannten (s. B. J. IV, 3, 5.). Dieser entschlossene Parteiführer, der sich erst den Römern ergab, als Jerusalem bereits in Trümmern lag (s. B. J. VI, 9, 4.), war anfangs nicht weniger römisch als Josephus (s. Vit. c. 10.). Erst die Wahrnehmung, daß auch in Galiläa die antirömische Bewegung übermächtig wurde, führte ihn in das nationale Lager hinüber, ähnlich wie es dem Josephus erging, nur mit dem merkllichen Unterschiede, daß Johannes seit seiner Umwandlung die antirömische Partei mit dem rücksichtslosesten Eifer eines Rebellenhauptes ergriff und bei ihr verharrte, während Josephus sein Herz von dem römischen Zauber auch dann nicht zu lösen vermochte, als er die Städte und Flecken des oberen und unteren Galiläa gegen die römischen Legionen kampfbereit zu machen suchte. Die ganze Verwaltung Galiläa's von Seiten des Josephus ist im Grunde eine officiële Lüge, höchstens machen die 47 Tage, während welcher er genöthigt wurde, die Festung Jotapata gegen Vespasian zu vertheidigen, eine Ausnahme. Obwohl sich Josephus der militärischen Organisirung seiner Provinz mit Geschick und Eifer annahm, sprach Johannes von Giscala den Verdacht aus, daß der galiläische Statthalter damit umgehe, Alles an die Römer zu verrathen (s. B. J. II, 21, 2., vgl. Vit. c. 26. 27.). So plump trieb es nun freilich Josephus nicht, aber es war doch fast ebenso schlimm, daß er es im Geheimen mit dem König Agrippa hielt, der bereits offen zur römischen Partei übergetreten und die Waffen gegen Jerusalem ergriffen hatte (s. B. J. II, 18, 9.). Obwohl Josephus im vorgeblichen Eifer für reines Judenthum den Palast des Agrippa in Tiberias zerstören ließ (s. Vit. c. 12.), bemühte er sich auf alle Weise, die dem Könige bei verschiedenen Gelegenheiten durch galiläische Soldaten abgenommene Kriegsbeute diesem römischen Idumäer wieder zuzustellen (s. B. J. II, 21, 3. Vit. c. 13. 26.), und nur durch recht gemeine freche Lügen, deren Schändlichkeit er nicht einmal fühlt, weil er sie selbst ungeschont berichtet, vermag er die Wuth seiner galiläischen Untergebenen zu beschwichtigen (s. Vit. c. 26—30.). Und wenn Josephus während der Belagerung von Jotapata nicht bloß militärisches Geschick, sondern

auch persönlichen Muth gegen die Römer bewiesen hat, so wird dieser Ruhm durch ein recht schändliches Stück bei der Einnahme dieser galliläischen Festung wiederum verdunkelt. Josephus hielt sich, als die Stadt übergeben war, mit 40 Kriegern verborgen in einer Höhle. Endlich werden sie entdeckt und Vespasian läßt den tapferen Vertheidiger von Jotapata zur Uebergabe auffordern. Sobald aber seine Gefährten merken, daß Josephus entschlossen ist, sich in die Hände der Römer zu überliefern, bestürmen sie ihn mit Vorwürfen, daß er, der so Viele durch sein Wort zum Sterben für die Freiheit und das Gesetz ermuntert, nun feig die römische Knechtschaft einem ruhmvollen Tode vorzieht und so ungestüm ist ihr Zorn, daß sie ihr Schwert ziehen, und ihn zu tödten drohen, falls er bei seinem ehrlosen Vorhaben verharre. Josephus sucht nun seinen Gefährten begreiflich zu machen, daß das Wagen des Lebens im offenen Kampfe pflichtmäßig und gut sei, dagegen das Sterben durch eigene Hand unerlaubt und feige sei. Diese vernünftige Betrachtung hatte aber für die verzweifelte Stimmung, in welcher sich die nationale Fraction der Juden befand, durchaus kein Gewicht. Diese Eiferer gingen durchweg von der Anschauung aus, daß für den Juden der Tod auf alle Weise jedem Leben unter römischer Herrschaft weit vorzuziehen sei. An und für sich ist es dem Josephus nicht zu verdenken, wenn er dieser Auffassung nicht zustimmte; indessen wissen konnte und mußte er, daß diese Stimmung bei den Aufständischen die herrschende war, und wenn er sich zum Führer des jüdischen Widerstandes aufwarf, so mußte er jedenfalls diesen unbedingten Todesmuth irgendwie respectiren; auf keinen Fall durfte er scheinbar auf diese Stimmung eingehen, um die verzweifelte Selbstaufopferung derer, die sich ihm anvertraut hatten, für seine eigene Selbsterhaltung auszunutzen. Und eben das hat er gethan auf die schandbarste Weise und diese seine eigene Schande hat er selbst berichtet. Als Josephus sah, daß seine Vernunftgründe an der Verzweiflung seiner Genossen machtlos abprallten, bot er seine Feldherrnwürde auf, um in Milde und Strenge seine Untergebenen für einen neuen Vorschlag empfänglich zu stimmen, und wirklich gelang es ihm, sein volles Ansehen wieder herzustellen, und die, welche eben noch gedroht hatten, beugten sich unter seine Autorität (s. B. J. III, 8, 6.). Diesen Moment der wieder eingetretenen Subordination benutzt Josephus, indem er sehr bezeichnend von sich selber schreibt: *ὁ δὲ ἐν ταῖς ἀμυχαιαῖς οὐκ ἠπόρησεν ἐπιβολῆς* (s. B. J. III, 8, 7.). Er machte seiner Mannschaft den Vorschlag, daß sie das Voos werfen

wollten, dergestalt, daß, wen das erste Loos trafe, von der Hand des Nächstfolgenden sterben solle, und so solle es fortgehen bis auf den Letzten, in Bezug auf welchen er ausdrücklich hinzufügte, „es wäre unrecht, daß, wenn die Anderen dahin wären, dieser sich bedenken wollte, jenen zu folgen“. Nach diesem Vorschlag fährt Josephus folgendermaßen fort: πιστός ἔδοξε ταῦτα εἰπὼν καὶ συνεκληροῦτο πείσας, ἐτοίμην δὲ ὁ λαχὼν τῷ μετ' αὐτὸν παρεῖχε τὴν σφαγὴν, ὡς αὐτίκα τεθνηξομένου καὶ τοῦ στρατηγοῦ, ζωῆς γὰρ ἡδύω τὸν μετὰ τοῦ Ἰωσήπου θάνατον ἡγοῦντο. Man sollte es nicht für möglich halten, daß Einer selbst berichten kann, wie 39 Männer in unbedingtem Vertrauen auf seine Treue vor seinen eigenen Augen mit Freuden in den Tod gegangen sind, und dann ruhig fortfährt, weiter zu berichten, daß er Angesichts dieser 39 Leichen sein eigenes Wort gebrochen hat. Und doch ist es so. Es traf sich, daß Josephus mit dem Vierzigsten überblieb. Da er selbst sich seiner ἐπίνοια rühmt, da er selbst von sich sagt, ἔδοξε πιστός, so giebt er selbst dem Leser den Verdacht an die Hand, daß er mit dem Loosen gespielt und diesen Ausfall selber herbeigeführt hat. Nachdem er den Zweck seines falschen Spieles erreicht hat, wird er mit dem Vierzigsten handelsinig, ihrer Beiden Leben zu erhalten und sich mit ihm den Römern zu übergeben. Obwohl Josephus diesen schändlichen Verrath gegen die, welche in gutem Glauben auf sein Ehrenwort in den Tod gehen, unverhüllt genug aufdeckt, hat er diesmal doch gefühlt, daß diese seine That eines Deckmantels nicht wohl entrathen könnte. Er giebt vor, daß ihm Gott durch Träume und vermöge seiner priesterlichen Einsicht in die biblischen Weissagungen die künftige Kaiserwürde des Vespasian geoffenbart habe (s. B. J. III, 8, 3., vgl. VI, 5, 4.) und daß er um deswillen sein Leben erhalten müsse, um dieses göttliche Vermächtniß an den Mann zu bringen (s. B. J. IV, 8, 3.). Dieser scheinheilige Mantel hat aber einen großen Riß, denn der Zweck der vorgegebenen göttlichen Offenbarung ist durch die Erhaltung des Josephus durchaus nicht bedingt; es war Nichts im Wege, daß Josephus sein Geheimniß mündlich oder schriftlich durch seinen Freund Nicanor, den römischen Tribun, der mit ihm capitulirte (s. B. J. III, 8, 2.), an Vespasian gelangen ließ, und es ließ sich vermuthen, daß der Römer eher denjenigen für einen wahren Propheten gelten ließ, der sein gegebenes Wort mit seinem Tode besiegelte, als Einen, der mittelst schnöden Treubruches sein Leben rettete, um weissagen zu können. Von Johannes, seinem Gegner, schreibt Josephus: „Er war der Ver-

schmigteste und Listigste unter Allen, die sich in solchen Schlechtigkeiten hervorthaten, immer bereit zum Lügen und dabei geschickt, für seine Lügen Vertrauen zu gewinnen; Betrug hielt er für Tugend und bediente sich desselben gegen seine Vertrauesten, indem er die Maske der Menschenfreundlichkeit annahm“ (J. B. J. II, 21, 1.). Wahrhaft peinlich ist diese Schilderung, denn weit mehr stimmt sie zu dem, was Josephus von seinen eigenen Thaten erzählt, als zu der Persönlichkeit des Johannes.

Bisher hatte Josephus den jüdischen Verdacht und Unwillen über seine römischen Sympathien durch seine Listen immer wieder gedämpft; durch seinen offenen Uebergang zu den Römern hat er die Brücke zu seinen Volksgenossen für immer abgebrochen. Von nun an wird er römischer als die Römer selber. Es ist ganz richtig, was Abarbenel, der seinen Commentar zum Daniel in der Verbannung schrieb, über ihn urtheilt: כעבב הדומר ביד ארונים קשים שירבר כרצובם (Abarbenel ad Dan. apud Noldium, historia Herodum: Havercamp, II. 334.). Dieser knechtische Sinn des Josephus zeigt sich zumeist in den Schmeicheleien gegen das kaiserliche Haus der Flavii. Die Erzählung von den großen Ehren, die dem Vespasian bei seiner Rückkehr aus dem Feldzug in Italien und Rom zu Theil geworden B. J. VII, 4, 1. hat mit der Geschichte des jüdischen Krieges nicht das Mindeste zu thun und wäre eine Schmeichelei, auch wenn sie nicht, wie aus Suet. Vespas. c. 8. hervorgeht, stark übertrieben wäre. Was den Titus anlangt, so haben es ihm die Juden nicht vergessen können, daß er Jerusalem zerstört und den Tempel verbrannt hat, und haben ihm daher allerlei angedichtet (s. Jost, Gesch. d. Isrlit. II., Anh. S. 101. Thom. Ittig. Prolegomena apud Haverc. II, 88.). Wir werden es dem Josephus nicht verdenken, daß er sich mit diesen schlechten Legenden seiner Volksgenossen über den Zerstörer Jerusalems nicht gemein gemacht hat, aber warum mußte er denn den Titus noch höher heben, als die Römer selber, welche mit ihrem Vobe für ihn doch nicht sparsam gewesen sind? Die römischen Geschichtschreiber preisen allerdings die Regierungszeit des Titus, dagegen stellen sie seine frühere Zeit in tiefen Schatten. Sueton schreibt: *privatus atque etiam sub patre principe ne odio quidem, nedum vituperatione caruit* (s. Tit. c. 1.) und über seinen Regierungsantritt sagt derselbe: *ut non temere quistam adverso rumore magisque invitis omnibus transierit ad principatum* (s. c. 6.). Daß dieser Tadel keineswegs bloß auf jugendliche Ausschweifung und auf das Liebesverhältniß zu der

jüdischen Berenice geht (vgl. Tacit. Hist. II, 2.), deren Name in der römischen Scandalgeschichte figurirt (vgl. Juven. VI, 156—158.), erhellt deutlich genug aus dem, was Sueton über den früheren Ruf des Titus ausführt, indem er von seiner saevitia und rapacitas spricht und schließlich Alles zusammenfaßt in folgenden Satz: *denique propagam alium Neronem et opinabantur et praedicabant* (s. c. 1.). Daß nun Josephus, der sich eben über diese Vorzeit des Titus so ausführlich verbreitet, auch nicht das Mindeste laut werden läßt, was diesen römischen Befürchtungen nur irgend einen Anhalt zu geben geeignet wäre, daß er ihn im Gegentheil mit allen menschlichen und kriegerischen Tugenden schmückt, das ist ohne Annahme beschönigender Schmeichelei gegen seinen hohen Gönner nicht zu begreifen. Indessen wenn auch übertriebenes Lob für Vespasian und Titus im Munde eines Juden nicht gerade edel ist, so ist es doch unter den gegebenen Umständen erträglich; geradezu unendlich aber ist es, wenn Josephus auch den dritten Flavier mit Lobsprüchen zu überhäufen unternimmt. Ohne jeglichen Grund in der Sache selbst erzählt Josephus den Aufstand der Gallier und Germanen, um schließlich dem Domitian den Ruhm des Sieges gegen diesen Aufstand mit vielen herrlichen Prädicaten zuzuwenden (s. B. J. VII, 4, 2.). Aus Sueton dagegen wissen wir, daß der Zug des jungen Domitian gegen die nördlichen Barbaren eine ganz nichtige Renommisterei gewesen ist (s. Domitian c. 8.), und es bezieht sich wohl auf dieselbe Waffenthat, was Tacitus von Domitian schreibt: *inerat conscientia derisui fuisse nuper falsum e Germania triumphum, emptis per commercia quorum habitus et crines in captivorum speciem formarentur* (Agricol. c. 39.). Auch in dem Kampfe gegen Vitellius läßt Josephus den Domitian eine glänzende Rolle spielen (s. B. J. IV, 11, 4.). Sueton weiß weiter Nichts, als daß er sich, als es ernsthaft wurde, geflüchtet und geschickt versteckt habe (s. Domit. c. 1.), und Besseres hat auch Tacitus nicht zu berichten (Hist. IV, 74.). Und diesen Feigling, dessen sittenlose Jugend in Rom berüchtigt war (s. Suet. Dom. c. 1.) nennt Josephus für den Kampf gegen Vitellius *μεγίστη μοῖρα τῶν εἰς τὸ κρατεῖν ἐλπίδων* (a. a. O.)! Endlich kann es Josephus nicht unterlassen, dieses cäsarischen Heldenjünglings bei dem Triumphzuge des Vespasian und Titus zu gedenken. Freilich weiß er hier von ihm Nichts weiter anzumerken als sein Prachtgewand und sein stattliches Roß (s. B. J. VII, 5, 5.). Damit hat er denn freilich nicht zu viel gesagt, denn auch Sueton hat den Zelter des Domitian bei

dieser Gelegenheit nicht vergessen (s. Dom. c. 21). Das Lob eines Fürsten, von dem Tacitus sagt: *virtutibus infensus princeps* (Agric. c. 41.), stellt den Lobredner selbst in schlechtes Licht. Freilich hatte Josephus gewichtige Privatgründe, diesen Kaiser zu loben; denn derselbe erhöhte noch die Gunst, welche er unter seinen beiden Vorgängern genossen hatte, er strafte seine Ankläger und gewährte ihm für seine in Judäa gelegenen Grundstücke Steuerfreiheit (s. Vit. c. 76.). Dieses außerordentliche Gunstverhältniß und das durch dasselbe bedingte Lob wird aber noch bedenklicher, wenn wir daneben die Stellung dieses hoshafteu und eitlen Imperators zu den Juden in's Auge fassen. Wenn schon einem heidnischen Manne wie Sueton die Annahme, mit welcher er seine Edicte folgendermaßen sthlysiren ließ: *Dominus ac Deus noster sic fieri jubet* (Dom. c. 13), anstößig war, wie viel ärgerlicher mußte eine solche Selbstapotheose bei lebendigem Leibe dem jüdischen Ohre klingen! Außerdem aber war Domitian gegen die Juden geradezu feindlich gestimmt. *Judaicus fiscus acerbissime actus est*, schreibt Sueton und erzählt aus eigener Anschauung ein Beispiel von Brutalität bei diesem Verfahren gegen die Juden (s. Dom. c. 2.; cfr. Martial. VII, 54.). Desgleichen berichtet Cassius Dio, daß dieser Kaiser den Flavius Clemens, einen consularischen Mann und außerdem dem flavianischen Hause verwandt, am Leben bestraft unter der Anklage der Gottlosigkeit, weil er sich zu den Sitten der Juden gewandt habe, um welcher Ursache willen viele Andere theils zum Tode, theils zur Güterconfiscation verurtheilt worden seien (s. 67, 14.). Wenn es nun auch wahrscheinlich ist, daß der Vorwurf jüdischer Sitten mehr auf Heidenchristen als auf jüdische Proselyten zu beziehen sein wird, so wird doch offenbar das Christenthum unter das Judenthum subsumirt und der kaiserliche Haß ist jedenfalls gegen das letztere gerichtet. Wahrhaft unheimlich ist es, aus dem eigenen Munde des Josephus zu vernehmen, daß er vorzugsweise bei diesem Kaiser in Gunst gestanden, und weiter zu erfahren, daß die Kaiserin Domitia, welche dem Gemahl an Abscheulichkeit nicht nachstand, ihn fortwährend mit Wohlthaten überhäuft habe (*διετέλειεν εὐεργετοῦσά με* Vit. c. 76.). Die Geschenke der Poppäa sind das Erste, was wir aus dem römischen Leben des Josephus erfahren, und die Geschenke der Domitia sind das Letzte, was er uns aus seinem römischen Leben mittheilt.

Ein Jude, der sich so tief mit den Römern eingelassen, und zwar zur Zeit der äußersten Spannung, ist für immer von seinem Volke abgeschieden. Sobald Josephus zu Vespasian übergegangen und seine

Gunst erworben hatte, erwachte bei den Juden ein unversöhnlicher Haß gegen ihn und dieser Haß läßt nicht nach, so weit wir die Spur seines Lebens verfolgen können. Wir haben keinen Grund, zu zweifeln, wenn Josephus erzählt, daß in Jerusalem allgemeine Trauer war, als sich das Gerücht verbreitete, Josephus sei bei der Einnahme von Jotapata gefallen (s. B. J. II., 9, 51), denn die tapfere Vertheidigung jener galiläischen Festung hatte ohne Zweifel den früheren Verdacht und Unwillen in Verehrung und Begeisterung für ihn umgewandelt. Noch weniger aber unterliegt es einem Zweifel, wenn Josephus fortfährt, sobald die Wahrheit in Jerusalem bekannt geworden, sei die ganze Stadt voll von Zorn und Schmähungen gegen ihn gewesen, und um so heftiger wären die von Jerusalem gegen die Römer angestürmt, weil sie nun zugleich sich an Josephus hätten rächen wollen (s. B. J. III., 9, 6.). Als Josephus im Auftrag des römischen Feldherrn die Stadt Jerusalem zur Uebergabe auffordert, wird er von Einigen verspottet, von Anderen verflucht und von noch Anderen beschossen (s. B. J. V. 9, 3, 4.), und da er einst durch einen Steinwurf, von der Mauer herab zu Boden geworfen wurde, entstand unter den Volksführern große Freude (s. V. 13, 31.). Insbesondere ist es der gewaltige Johannes von Giscala, der den Josephus haßt; bei einer neuen Verhandlung wird Josephus von diesem beschimpft und verflucht (s. VI. 2, 1.), und die Partei des Johannes brennt um so mehr vor Kampflust gegen die Römer in der Aussicht, zugleich des Josephus habhaft zu werden (s. VI, 2, 2.). Dieser Haß der Juden gegen Josephus erstreckt sich auch auf seine Verwandtschaft; nicht bloß sein Vater, auch seine Mutter wird in Jerusalem von der herrschenden Partei gefangen gesetzt und von allem Verkehre abgesperrt (s. V, 13, 1, 3.). Nach allen diesen Thatfachen kann man wohl behaupten, daß im ganzen römischen Lager vor Jerusalem Niemand vorhanden war, der von den strengen Juden so gehaßt wurde, wie der jüdische Priester Josephus. Auch nach der Zerstörung Jerusalems dauerte dieser Haß fort; von seinen späteren Feinden unter den Juden nennt Josephus ausdrücklich den Justus von Tiberias (s. Vit. c. 65) und Jonathan von Cyrene (s. Vit. c. 76.); es müssen aber nach den Andeutungen in den beiden letzten Capiteln seiner Lebensbeschreibung noch weit Mehrere gewesen sein, und nur durch den kräftigen Schutz seiner kaiserlichen Gönner, welche mehrmals seine Widersacher mit dem Tode bestraften, entging er den Angriffen dieses tiefgewurzelten Hasses. Auch bei seiner schriftstellerischen Thätigkeit mußte Josephus diesen Widerwillen seiner Volks-

genossen gegen ihn erfahren. Seine schriftstellerische Laufbahn eröffnete er nämlich mit der Erzählung des jüdischen Krieges, welche er in vaterländischer, also aramäischer Mundart für die orientalischen Juden verfaßte, die er in echt römischem Styl τοῦς ἄνω βαρβάρους nennt und gleich darauf als die morgenländischen Juden beschreibt (s. B. J. Prooem. 1. 2.). Von diesem aramäischen Original ist weder im Morgenland noch im Abendland die geringste Spur geblieben. Vermuthlich haben auch die morgenländischen Juden, obwohl sie nicht in den Krieg verwickelt waren, den Widerwillen ihrer palästinensischen Brüder gegen den Ueberläufer getheilt. Und daß Josephus sich beeilt seine aramäische Schrift in die griechische Weltsprache zu übersetzen, mag wohl mit darin begründet sein, daß er bald wahrnehmen mußte, wie wenig Eingang er mit seinem Buche bei seinen Volksgenossen fand. Und hätten nicht die Heiden und Christen die griechischen Schriften des Josephus in Ehren gehalten, der unüberwindliche Widerwille der Juden gegen ihn hätte die Wirkung gehabt, daß wir von Josephus so gut wie Nichts wüßten.

Für den Zweck unserer gegenwärtigen Untersuchung ist uns dieses Alles insofern wichtig, als dieser feindliche Gegensatz der Juden gegen Josephus nothwendig eine Rückwirkung haben mußte auf seine Auffassung und Darstellung der jüdischen Verhältnisse und Geschehnisse. Nachdem Josephus, wie wir gezeigt, seine jüdische Gesinnung mit der römischen vertauscht hat, mußte der aus diesem bedenklichen Wechsel entspringende Haß seiner Volksgenossen ihn immer mehr dem Judenthum innerlich entfremden. Für diese psychologische Nothwendigkeit haben wir die unzweifelhaftesten Zeugnisse. Es ist bekannt, daß der unverwundliche Kern des jüdischen Nationalbewußtseins in alter und neuer Zeit seinen vornehmsten Halt in dem festen Familienverbande hat. Wie zerstörend der Abfall des Josephus von seiner Nationalität auf ihn zurückwirkt, zeigt sich in dem Stumpfsinn gegen seine eigene Familie. Nach seinem eigenen Geständniß lebt seine Frau in dem belagerten Jerusalem (s. B. J. V. 9, 4 seqq.). Desungeachtet vermählt er sich nach der Einnahme von Jotapata, in der Zeit, als das letzte Verderben unaufhaltsam über sein Volk hereinbricht, auf Anrathen des Vespasian mit einer gefangenen Jüdin (s. Vit. c. 75). In einer Verhandlung mit den Belagerten spricht er zwar seine Theilnahme aus mit den Leiden seiner Mutter, seiner Frau und seiner ganzen nicht unangesehenen Verwandtschaft (s. a. a. O.); daß aber diese Wendung nur ein rhetorischer Griff ist, ergibt sich aus dem gänzlichen Stillschweigen,

in welches er das endliche Geschick der Seinen begraben hat. Nach der Einnahme von Jerusalem wurde ihm von Titus die Vergünstigung gewährt, Befreunde unter den Gefangenen frei zu bitten, und er hat auf diesem Wege seinen Bruder und 50 Bekannte frei gemacht (s. Vit. c. 75.). Was aber aus dem Vater, aus der Mutter, aus der Frau geworden ist, erwähnt er mit keiner Silbe. Vermuthlich sind sie unter den gräßlichen Verwüstungen umgekommen, aber gar Nichts darüber zu sagen, nachdem er ihrer mehrfach erwähnt, verräth eine ganz unnatürliche Kälte. Konnte er bei seinen Mitteln, was in der belagerten Stadt geschah, zu erfahren, deren er sich selber rühmt, über den Ausgang der Seinen Nichts ermitteln, so mußte er fühlen, daß er nach dem, was er mehrfach über seine persönlichen Beziehungen zu den Belagerten ausgesprochen, verpflichtet war, wenigstens diese Erfolglosigkeit seiner Nachforschungen anzudeuten. Dieses gänzliche Verstummen über seine Frau, Mutter und Vater zeigt ein ungewöhnlich kaltes und hartes Herz. Es ist mir nicht unwahrscheinlich, daß diese sehr auffallende Entfremdung noch einen besonderen Grund gehabt hat. Wir wissen und es ist schon oben erwähnt, daß die Eltern des Josephus um des abtrünnigen Sohnes willen von ihren Mitbürgern schwer zu leiden hatten; es ist sogar im jüdischen Charakter begründet, daß die Eltern, als sie erst den ganzen Abfall ihres Sohnes erfahren, sich von einem so ungerathenen Sohne losgesagt haben. Was Josephus von der Mutter, welche seine Verwundung erfahren, mittheilt (s. B. J. V, 13, 3.), klingt für eine jüdische Mutter so frostig, daß die altlateinische Uebersetzung der Schrift über den jüdischen Krieg, welche unter dem Namen des Hegesippus bekannt und kürzlich von Cäsar und Weber herausgegeben ist, sich verpflichtet gehalten hat, auf eigene Hand Aeußerungen eines mütterlichen Gefühls hinzuzufügen (s. Egesippus Marb. 1864. p. 329. 330.). Ich vermute, daß Josephus erfahren, wie schließlich auch die Seinen unter dem Drucke des allgemeinen Hasses, der sich an seinen Namen heftete, ihn aufgegeben haben, und so erkläre ich mir jenes fast unbegreifliche Stillschweigen. Im Grunde geht es aber dem Josephus mit den Leiden Jerusalems und des ganzen Volkes nicht anders als mit dem Schicksal seiner Eltern: man merkt das kalt gewordene Herz. Wenn Philo von dem Schmerz und der Verfolgung der alexandrinischen Juden erzählt, so fühlt man ganz deutlich seine innigste Theilnahme durch. Josephus weiß recht gut, daß er das größte tragische Object unter den Händen hat, aber es ist dies weit mehr eine schriftstellerische Reflexion

als ein unmittelbares Gefühl. Zwar bittet er für die Schmerzenslaute (*δolorόσεις*), welche ihm seine Erzählung auspressen würde, im Voraus den Leser, so zu sagen, um Entschuldigung (s. Prooem. 4.), aber er hätte diese Vorsicht gar nicht nöthig gehabt, denn der aufmerksame Leser wird nicht durch die Wärme, sondern durch die Kälte der Darstellung beleidigt. Allerdings erzählt Josephus, daß seine Stimme bei einer Ansprache an die Belagerten von Schmerz und Thränen erstickt worden sei (s. B. J. VI, 3, 2.); man braucht diese Angabe nicht als eine Ausschmückung aufzufassen, indessen für einen Beweis einer dem unermesslich tragischen Gegenstand angemessenen Gefühles kann diese Thatfache nicht gelten; sie ist Nichts als eine augenblickliche Erregung, welche durch den Anblick der entsetzlichen Leiden unwillkürlich hervorgerufen wird. Wir besitzen einen ganz positiven Beleg für die Unempfindlichkeit, mit welcher Josephus den Untergang Jerusalems und seines Volkes betrachtet. Man lese die Beschreibung des Triumphzuges, mit welchem Vespasian und Titus ihren Sieg über das gefangene Judäa in der Welthauptstadt gefeiert haben (s. B. J. VII., 5, 3—7.) und man wird den unabwendbaren Eindruck empfangen, daß keine Feder, welche noch von einigem Mitgefühl für eine solche unvergleichliche Katastrophe regiert wird, mit solchem Wohlgefallen und Behagen die Einzelheiten dieses Pompes berichten kann, daß selbst das weiße Roß des eitlen Domitian nicht übergangen wird. Man braucht nicht einmal die Klagen des Jeremias und das Zionslied von Juda Halleri zu vergleichen; auch ohne diese Parallelen sieht Jeder, daß wir hier einen Schriftsteller vor uns haben, der, versunken in Bewunderung der römischen Weltherrlichkeit, keinen Raum mehr hat für den Schmerz und den Untergang seines Volkes. Und dürfen wir uns wundern über diesen uns mit Abscheu erfüllenden Stumpfsinn, wenn wir den ungeheuren Contrast bedenken, mit welchem die persönliche Lage des jüdischen Geschichtschreibers von der seiner Volksgenossen abstach? Während die Hunderttausende seines Volkes elend umgekommen, war er wohlbehalten am Leben geblieben; während andere Tausende für die blutdürstigen Schauspiele der Römer verbraucht wurden, wohnte Josephus im Hause des Vespasian, erhielt römisches Bürgerrecht und ein kaiserliches Gehalt (s. Vit. c. 76.); während die Uebrigen für ihren Wohlstand Sklaverei eintauschten, empfing Josephus schöne Ländereien in Judäa, für welche ihm Domitian noch Steuerfreiheit schenkte (s. a. a. O.). Wenn er daher von jenem Triumphzug schreibt: „Die Stadt Rom feierte diesen Tag

als das Ende der bürgerlichen Uebel und als den Anfang der gehofften Glückseligkeit, (s. B. J. VII, 5, 6.), so ist aus seiner ganzen Lage nicht zu bezweifeln, daß er sich selbst persönlich mit einschließt.

Es entsteht hier nothwendig die Frage, was den Josephus, nachdem er sein Volk in dem bezeichneten Grade losgelassen und sich so weit mit den Römern identificirt hat, gehindert haben mag, auch äußerlich und gänzlich dem Judenthum zu entsagen. Die Versuchung dazu ist ohne Zweifel stark an ihn herangetreten. Es stand ihm ein großes Beispiel dieser Vertauschung des Judenthums mit dem Heidenthum vor Augen. Tiberius Alexander war der Sohn des jüdischen Alabarpen Alexander in Alexandrien und ein Verwandter des alexandrinischen Philo (s. Ewald, Gesch. Isr. VI, 235.). Der Vater dieses Tiberius war zwar dem Judenthume noch treu geblieben, hatte aber bereits Neigung zu materialistischen Ansichten, wie aus einer armenisch erhaltenen Gegenschrift seines Oheim's Philo zu entnehmen ist (s. Ewald, S. 236.). Der Sohn Tiberius ging nun so weit, daß er, wie Josephus berichtet, das Judenthum öffentlich verleugnete (s. Ant. XX, 5, 2.). Dieser heidnisch gewordene Tiberius spielte eine hervorragende Rolle. Unter dem Kaiser Claudius war er Procurator von Judäa (s. B. J. II., 11. 6.), unter Nero verwaltete er sein Geburtsland Aegypten (Tac. Hist. I. 11.) und hatte ein solches Gewicht, daß Vespasian, um seinen Anspruch auf die Kaiserwürde zu stützen, sich zuerst an Tiberius wandte, und die bereitwillige Unterstützung dieses ägyptischen Präfecten gilt nach Tacitus und Josephus für den Anfang der kaiserlichen Herrschaft des Vespasian (s. Tac. Hist. II, 79; cfr. c. 74. Jos. B. J. IV. 10, 6.). Später hat Tiberius Alexander unter Titus das höchste Commando bei der Belagerung von Jerusalem (s. B. J. V. 1, 6.). Hier hat ihn Josephus ohne Zweifel persönlich kennen gelernt. Dieser geborene Jude hatte sich dermaßen heidnisch naturalisirt, daß Tacitus ihn nur als Aegyptier kannte (s. Hist. I, 11) und ihn an einer anderen Stelle, ohne eine Ahnung von seiner Abkunft zu haben, als *illustris eques Romanus* auszeichnet (Ann. 15, 28.). Wie sehr diese ritterliche Militärgestalt ihm imponirt, hat Josephus durch sein helles Lob (s. B. J. V, 1, 6.) hinreichend verrathen, und daß er gar nicht in der Stimmung ist, ihm seine Apostasie hoch anzurechnen, zeigt der für einen Juden ungewöhnlich milde Ausdruck (Ant. XX, 5, 2.). Daß Josephus diesem leuchtenden Vorbilde nicht gefolgt ist, kann nach Allem, was wir bisher gefunden haben, unmöglich tiefliegende Gründe haben. Nach meiner Meinung ist es das priesterliche Standesbewußt-

sein und die Erinnerung an seine Abstammung von dem erlauchten Hause der Hasmonäer, was ihn bei dem äußerlichen Bekenntniß des Judenthums erhalten hat.

Das Bewußtsein seines priesterlichen Standes und seiner vornehmen Abstammung tritt bei verschiedenen Gelegenheiten recht stark hervor. Nachdem bereits über 20 Jahre Tempel und Opferdienst verschwunden war, erzählt Josephus ganz genau seinen priesterlichen und hasmonäischen Stammbaum (s. Vit. c. 1. 2.); als Priester und Priestersohn führt er sich ein, wo er das große Wagstück der Weissagung an Vespasian berichten will (s. B. J. III, 8, 3.); auf seine königlich hasmonäische Abstammung und seinen ehrenvollen Priesterstand beruft er sich, um die Würde und Glaubwürdigkeit seines historischen Griffels über die Servilität eines solchen Schreibers, wie Nicolaus von Damascus zu erheben (s. Ant. XVI, 7. 2.); endlich weiß er sich durch die Verbindung seiner anerzogenen priesterlichen Wissenschaft mit der neugelernten hellenischen Bildung im Besitze einer literarischen Virtuosität, welche er mit Niemandem zu theilen hat (s. Ant. XX, 11. 2.). In dieser letzten Stelle, wo sich das Selbstbewußtsein des Josephus auf seine höchste Höhe erhebt, finde ich den nöthigen Aufschluß darüber, wie Josephus seine neue Existenz in Rom zu verwerthen beschloß. Josephus war zum zweiten Male in Rom und konnte jetzt unter dem Schutze der mächtigen Cäsaren seinen Wohnsitz hier fixiren. Bei der Frage: was beginnen? lockte ihn die Laufbahn des Literatenthums. Rom war der Mittelpunkt eines ungemein grbßartigen literarischen Verkehrs (s. Schmidt, Gesch. der Denk- u. Glaubensfreiheit S. 107—155.). Josephus erkannte, wie aus der zuletzt angeführten Aeußerung erhellt, daß er hier eine Lücke ausfüllen könne. Zunächst bot der jüdische Krieg, der die allgemeinste Aufmerksamkeit auf sich gezogen hatte, einen willkommenen Stoff. Die Geschichte dieses Krieges wurde bald vielfach bearbeitet und man kann es dem Josephus leicht glauben, daß diese Bearbeitungen meistens in einseitig römischem Interesse gehalten waren (s. B. J. Prooem. 3.); die Spur von einer römischen Schrift mit dieser Tendenz ist uns noch erhalten bei Minutius Felix Octav. pag. 319. Lugd. Bat. 1672. Hier wird neben den Schriften des Josephus über die Schicksale der Juden auf den Antonius Julianus über denselben Gegenstand verwiesen, zum Beweise, daß die Juden durch ihre eigene Schlechtigkeit zu Grunde gegangen seien. Dieser Antonius Julianus ist ohne Zweifel der Marcus Antonius Julianus, der nach Josephus B. J. VI, 4, 3. in der letzten Zeit des Krieges

Procurator in Judäa war. Es ist begreiflich, daß Josephus schon vermöge seiner Local- und Personalkunde sich zutrauen konnte, eine Geschichte des Krieges zu schreiben, welche sich auch in den Augen der Römer Ansehen zu verschaffen wüßte. Durch den Krieg war nun ferner das jüdische Volk überhaupt zu einer gesteigerten Merkwürdigkeit in Rom gekommen. In dem Proömium zur Archäologie berichtet Josephus, daß ihm in Rom Solche begegnet seien, welche ein Verlangen nach geschichtlicher Kunde über die Vergangenheit der Juden ausgesprochen; vor Allem aber rühmt er diese Wißbegierde an Epaphroditus, von dessen Stellung am kaiserlichen Hofe schon früher die Rede war. Dieser nach der Schilderung des Josephus encyclopädisch gebildete Hofbeamte ist es gewesen, welcher den Josephus aufgemuntert hat, seine jüdische Archäologie zu schreiben, und ihn in der Ausarbeitung dieses weitläufigen Werkes bestärkt hat. Es konnte dem Josephus nicht entgehen, daß in dem literarischen Cycles des römischen Publicums die Specialität der jüdischen Literatur ihm zufallen müsse, sobald er nur selbst wolle. Und warum sollte er nicht wollen, da sein hoher Gönner Vespasian trotz seiner sonstigen Kargheit die Wissenschaften und Künste unterstützte und für die Rhetoren aus der Staatskasse ein festes und ansehnliches Jahresgehalt aussetzte (s. Sueton. Vespas. c. 18.)? Die literarische Laufbahn erhielt durch diese Einrichtung eine solidere materielle Grundlage als bisher, und wenn die Wissenschaft auf diese Weise allerdings in eine gewisse Abhängigkeit vom Staate gesetzt wurde, so konnte dies einem Manne wie Josephus in keiner Art bedenklich erscheinen. Wenn nun Josephus selbst erzählt, wie wir gesehen, daß er von Vespasian Gehalt empfangen, so wird dies nach der Notiz des Sueton dahin zu verstehen sein, daß dieser Kaiser, der mit der officiellen Honorirung der Wissenschaften den Anfang machte, das literarische Talent des Josephus anerkannte und aufmuntern wollte. Nun entsprach es offenbar der Natur desjenigen Zweiges literarischer Thätigkeit, an welchen sich Josephus gewiesen sah, weit mehr, wenn er sein jüdisches Bekenntniß beibehielt, als wenn er dasselbe aufgab. So konnte denn Josephus um so eher seinem priesterlichen Stolze ein Genüge thun, da sein Judenthum ihm, dem Schriftsteller, unter den damaligen Verhältnissen in Rom eine anständige Stellung und Existenz sicherte. Aus diesen Gründen ist Josephus Jude geblieben und ist dem Beispiele des Tiberius Alexander nicht gefolgt.

Aber eben deshalb, weil das äußerliche Beharren des Josephus im Judenthum tiefere Gründe als die erörterten nicht hatte, konnte

auch ein solches Judenthum den inneren Riß zwischen ihm und seinem Volke unmöglich heilen. Da sich jedoch Viele von jeher durch den Schein des Judenthums über dieses Mißverhältniß des Josephus zu seiner Nation haben täuschen lassen und dadurch zu einer falschen Schätzung seiner zeitgeschichtlichen Angaben verleitet worden sind, da noch ganz neuerlich E. Gerlach die jüdische Orthodorie des Josephus weit überschätzt und damit der unkritischen Verwerthung seiner Nachrichten wiederum schlimmen Vorschub geleistet hat, so liegt es innerhalb unserer Aufgabe, nachzuweisen, daß der jüdische Doctrinärismus, der in den Schriften des Josephus vorliegt, durchaus nicht geeignet ist, die partiische Befangenheit und Gegensätzlichkeit gegen die große nationale Majorität, in welche derselbe sich durch sein Verhalten gesetzt hatte, irgendwie wiederum auszugleichen.

Uebrigens muß die Sache selbst es zeigen. In der sogenannten Archäologie, in welcher Josephus das gebildete Publicum zu Rom mit der Geschichte der jüdischen Vorzeiten bekannt zu machen suchte, findet sich eine beiläufige Aeußerung, welche diese seine literarische Thätigkeit in ein greselles Licht setzt. Josephus rechnet es dem Mose als eine Tugend an, daß er die Weissagungen des Bileam nicht auf seinen eigenen Namen geschrieben habe, da er doch dieses Plagiat habe begehen können, ohne ein Gegenzeugniß befürchten zu müssen (Arch. IV, 6, 13.). Es ist eine nicht geringe Verschrobenheit, dem israelitischen Gesetzgeber deshalb ein Lob zu spenden, weil er noch nicht an der literarischen Krankheit der spätesten und verkommensten Zeiten gelitten habe. Es ist kaum möglich, daß Jemand auf einen solchen Einfall geräth, der nicht unter Umständen seiner eigenen Neigung zu einer solchen Thorheit sich bewußt ist; besonders verdächtig ist die Aeußerung, Mose habe sich deshalb Bileam's Sprüche leicht zueignen können, weil ihm Niemand habe widersprechen können. Ich habe keinen Grund, den Josephus des Plagiats zu beschuldigen, wohl aber, daß er sich des Vortheils bedient, daß ihn Niemand leicht bei seinen Ungenauigkeiten, namentlich in den alten Geschichten, kontrolliren konnte. Verschiedentlich drückt sich Josephus so aus, als ob seine Archäologie eine Zusammenfassung und Uebersetzung der alttestamentlichen Geschichtsbücher sei, wobei er denn ganz im Einklange mit der heiligen Gesetzesvorschrift (Deut. 4, 2. 12, 32. Prov. 30, 6.) verheißt, Nichts davon und dazu zu thun (s. Arch. Prooem. I. p. 6. ed. Bekk II, 16, 5. X, 10, 6. XX. 11. 2.). Da nun dem Verfasser der Archäologie, wie es der Titel beweist, vornehmlich darum zu thun ist, bei seinen Lesern den Eindruck

einer außerordentlichen Alterthümlichkeit des israelitischen Volkes und seiner Geschichte hervorzurufen, so erscheint diesem Zwecke Nichts dienlicher, als wenn er die Vorstellung fixirt, daß sein Geschichtswerk eine gewissenhafte Uebertragung der einheimischen und authentischen Urkunden ist. Aber nur seinen römischen und griechischen Lesern, die nicht im Stande waren, ihn zu controliren, konnte Josephus diese Vorstellung einreden. Nach dem, was Josephus über seine Jugend erzählt, dürfen wir annehmen, daß er eine genaue Kunde der heiligen Bücher seines Volkes besessen und auch von heiliger Ehrfurcht für ihren Inhalt durchdrungen gewesen. Aber zwischen dieser jugendlichen Begeisterung in der Wüste Judäa's und seinem Entschlusse, die Geschichte seines Volkes für das heidnische Publicum zu bearbeiten, den er in der Wohnung und dem Solde des römischen Kaisers faßte, liegt eine tiefe und jähe Kluft. Wenn ihm, wie wahrscheinlich ist, früher die Kenntniß der althebräischen Sprache zu Gebote stand, jetzt, nachdem er sich längst in römisches Wesen und in griechische Lectüre versenkt hat, ist ihm die Sprache der hebräischen Urkunden nicht mehr geläufig (Gesenius, Gesch. d. hebr. Sprache und Schrift, S. 81—82). Schon aus diesem Grunde kann von der Genauigkeit der Form, welche Josephus vorgiebt, gar keine Rede sein. Aber auch in Ansehung des Inhaltes ist die Archäologie von der Treue gegen die biblischen Quellen weit entfernt. Ich will gar nicht sprechen von dem unbiblischen Geiste, der dieses Werk beseelt, ich will nur auf einige handgreifliche Abweichungen aufmerksam machen. Die Archäologie enthält ebensowohl willkürliche Auslassungen wie willkürliche Zusätze. In der Erzählung von dem Wüstenzuge Israel's wird der Abfall am Sinai verschwiegen. Mit vollem Recht bemerkt zu diesem höchst auffälligen Vertuschen ein altes Scholion; *παράλειπει Ἰωσήφ τὴν μοσχοποιῖαν τῶν προγόνων* (s. Daubuz de testimonio apud Havercamp. II, 60.). Ebenso und mit gleicher Willkür verschweigt Josephus die Sünde, welche Mose an dem Betreten des heiligen Landes verhindert hat. Nach einer anderen Seite hin verräth sich Josephus; wenn er es ablehnt, sich über die Weissagung Daniel's hinsichtlich des fünften Reiches auszusprechen, und den Leser dieserhalb an das Buch Daniel's selber verweist (s. Arch. X., 10, 4.). Das in der Zukunft bevorstehende Reich, die Hoffnung aller gläubigen Juden, hat für Josephus lediglich eine doctrinäre Merkwürdigkeit, seit er in Vespasian seinen Messias und in dem römischen Weltreich seine Glückseligkeit gefunden hat. Ganz getilgt ist zwar die israelitische

Hoffnung nicht aus seiner Seele, wie wir aus der merkwürdigen Anrede an Jerusalem (s. B. J. V, 1, 3.) ersehen, aber ein Moment seines unmittelbaren Lebens bildet sie nicht. Darum kostet es ihm keine Ueberwindung, alles Dahingehörige zu verschweigen, zumal da er weiß, daß jede Hinweisung auf eine solche Zukunft den Heiden anstößig ist. In dieser Beziehung trifft zu, was Philostorgius bei Suidas s. v. *Φλέγων* sagt: *ὁ Ἰωσήπος καὶ δεδοικότι ζοικε καὶ εὐλαβουμένῳ, ὥς μὴ προσκρούσειεν Ἕλλησι.* Aus demselben Grunde erkläre ich den Vorbehalt in der bekannten Stelle über Jo- hannes den Täufer, Arch. XVIII, 5, 2. Josephus spricht nur von der Paränese und der Taufe des Johannes, Nichts dagegen von der Ankündigung des himmlischen Reiches und seines Herrschers. Bei Johannes war nun das Messianische noch allenfalls zu umgehen, da- gegen ließ sich von Jesu von Nazareth nicht leicht irgend Etwas sagen, was nicht messianischen Anklang hatte. Deshalb halte ich es von vorn- herein für wahrscheinlich, daß Josephus ebenso, wie wir es von Justus von Tiberias durch Photius bestimmt wissen, Jesum mit völligem Stillschweigen übergangen hat, wie auch die neueste kritische Ausgabe die ganze Stelle eingeklammert hat. Andererseits scheut sich Jose- phus nicht, auf eigene Hand Zusätze zu machen. Dahin gehört die romanhafte Legende von dem Feldzuge Mose's gegen die Aethio- pen und seiner Vermählung mit der äthiopischen Königstochter Tar- bis (s. Arch. II, 10, 1. 2.), eine rabbinische Wucherpflanze, die sich an Num. 12, 1. angesetzt hat. So rationalisirend er stellenweise mit den biblischen Wundern verfährt, z. B. Arch. II, 16, 5., so trägt er ge- gentheils kein Bedenken, den verwöhnten Geschmack seines Publicums mit abergläubischen Mährchen zu tractiren (Arch. VIII, 2, 5., vergl. B. J. VII, 6, 3.). Und was soll man sagen von der leichtfertigen Renommisterei, daß der Gesang Mose's am Schilfmeer sowie sein Ab- schiedslied nach dem Hexameter gebildet seien (s. Arch. II, 16, 4. IV, 8, 44.)? Schlimmer aber ist noch ein Zusatz zu den Gesetzen: die der ehelichen Untreue falsch beschuldigte Frau, darf nach Deut. 22, 19. überall nicht entlassen werden, Josephus verbessert Arch. IV, 8, 23. „außer auf Grund gewichtiger und unbestreitbarer Ursachen“ und zu dem Gesetz über den Scheidebrief Deut. 24, 1, fügt er hinzu: *καθ' ὅς δηποτοῦν αἰτίας, πολλὰ δ' ἂν τοῖς ἀνθρώποις τοιαῦτα γί- νονται* (ibid). Namentlich die letzten Worte zeigen, daß hier nicht bloß die gewöhnliche *παράλυσις τῶν πρεσβυτέρων* (s. Matth. 19, 31.), sondern außerdem noch eine individuell subjective Zuthat vorliegt.

Schon oben haben wir gefunden, daß Josephus, während seine erste Frau in Jerusalem zurückgeblieben war, kein Bedenken trug, in seiner römischen Gefangenschaft auf Zureden des Vespasian eine zweite zu nehmen, daß er ferner, obwohl es ihm an Anlaß nicht fehlte, über den letzten Verbleib seiner ersten Frau nicht das Mindeste mitgetheilt hat. Aus seinem weiteren ehelichen Leben ist zu berichten, daß die zweite in Galiläa geheirathete Frau nicht lange bei ihm blieb, sondern, als er, in Freiheit gesetzt, mit Vespasian nach Alexandrien ging, sich von ihm losmachte. Denn so muß offenbar das ἀπὸ ἀλλότῃ Vit. c. 75. nach dem Zusammenhange verstanden werden und kann, was an sich allerdings möglich ist, nicht mit Einigen auf einen tödtlichen Abgang bezogen werden. In Alexandrien vermählte sich Josephus sofort, also abermals mit Hintansetzung seiner ersten Frau, mit einer dritten. Diese dritte, nicht die zweite, wie Ewald irrthümlich annimmt (s. VII, 21.), entließ er, obwohl sie ihm bereits drei Söhne geboren hatte, weil ihm ihr Lebenswandel nicht gefiel (s. Vit. c. 76.). Darnach nahm er die vierte, eine Jüdin aus Kreta, die Einzige, von welcher er mit Theilnahme spricht (s. a. a. O.).

Nach diesem Allem kann es wohl nicht zweifelhaft sein, daß jene Willkür, mit welcher Josephus, anstatt das Gesetz, wie er vorgiebt, zu referiren, seine eigenen Zusätze den Lesern verkauft, nur aus seinem persönlichen Mißverhältniß zum ehelichen Leben entsprungen ist. Das Register dieser Willkürlichkeiten, welche mit dem Versprechen dieses Geschichtschreibers in so häßlichem Widerspruch stehen, ließe sich noch sehr anschwellen, indessen es mag an dem Gesagten genügen, wenn wir zum Schlusse noch auf die mehr als schülerhafte Verwechselung des ersten Pharao der Genesis mit dem mehrere Jahrhunderte später lebenden Pharao Necho im B. J. V, 9, 4. verweisen.

Freilich muß zugegeben werden, daß in der Schrift περὶ ἀρχαῖότητος Ἰουδαίων, welche nach dem vornehmsten Gegner der Juden gewöhnlich contra Apionem betitelt wird, ein besserer Geist zu Tage tritt. Es ist dies, wie Ewald richtig urtheilt, die beste Schrift des Josephus (s. Ewald VII, 93.). Sie ist gerichtet gegen die antijüdische Literatur, welche sowohl durch die Zahl wie durch die Heftigkeit ihrer Vertreter damals in Rom vielen Eingang fand. Bei den ersten Berührungen des Abendlandes mit den Juden machten diese einen überwiegend günstigen Eindruck. Nach dem Berichte des Clearchus hat Aristoteles die Juden wegen ihrer Sittenstrenge bewundert und sie mit

den indischen Büßern verglichen (f. contra Apion. I. c. 22. p. 201, ed Bekk., vgl. Ewald, Gesch. Jsr. III, 2, 279, 1. A.). Hecataeus von Abdera, Begleiter des Ptolemäus Lagu, schrieb ein eigenes Buch über die Juden, in welchem er sie wegen ihres strengen Gehorsams gegen die Gesetze belobt und erzählt, daß auch Alexander den in seinem Heere dienenden Juden wegen dieser Tugend habe volle Gerechtigkeit widerfahren lassen (f. contra Apion. I, 23. p. 203. II, 4. p. 230.; Ewald. a. a. O. S. 280—281.). Besonders waren es die Ptolemäer, welche die Juden schützten und begünstigten. Die in Aegypten wohnenden Juden hatten eine freie Verfassung, sie standen unter ihren Alabarpen erhielten die militärische Grenzwa che gegen die Wüste (f. Ewald, III, 2. 408. 455. 456.), wurden den Macedoniern gleichgestellt (f. Arch. XII, 1, 1.) und nannten sich Macedonier (f. B. J. II, 18, 7; contra Ap. II, 4.), auf welchen Ehrennamen sie auch in späteren Zeiten das größte Gewicht legten (f. Philo contra Flaccum p. 973, a.). Im Allgemeinen ist gewiß richtig, was J. G. Müller sagt, daß in der Diadochenzeit der spätere Judenhaß noch nicht vorhanden gewesen ist (f. kritische Untersuchung über die Taciteischen Berichte über den Ursprung der Juden. Theol. Stud. u. Kritiken 1843. III, 918.) Auch in der Römerzeit wird anfangs den Juden ein gewisser Grad officieller Achtung nicht versagt. Daß die strenge Gesetzmäßigkeit der Juden auf Pompejus einen großen Eindruck gemacht hat, wird mehrfach bezeugt (f. Arch. XIV, 4, 3.). Wie günstig Cäsar den Juden gewesen, ergiebt sich am deutlichsten aus den nächtlichen Ehrenbezeugungen, welche nach dem Zeugniß des Sueton die römischen Juden seinem Grabhügel darbrachten (f. Caesar c. 84.). Auch von dem Verhalten des Augustus und Tiberius gegen die Juden weiß Philo, der Alexandriner, nur Gutes zu berichten (f. p. 980. b. c. 1012. b. c. 1015, a.). Damit stimmen die vielen Edicte römischer Behörden zum Schutz der jüdischen Sitten, welche Josephus uns im 14. Buche der Archäologie aufbewahrt hat. Inzwischen hatte sich aber im römischen Reiche eine entschieden ungünstige und feindliche Ansicht über die Juden ausgebildet. Man würde nicht Ursache haben, auf die leichten Spöttereien des Horaz (f. Serm. I, 4, 142. 5, 100. 9, 69.). Martial (III, 29. 34. 54.), Juvenal (III, 13—17. VI, 390—395, XIV, 97—108.) viel Gewicht zu legen, wenn nicht auch der ernste und in hohem Grade unbefangene Historiker Tacitus mit seinen vernichtenden Censurstrichen: profana illis omnia, quae apud nos sacra sunt, rursum concessa apud illos, quae nobis incesta, Hist. V., 4.

mos Judaeorum absurdus sordidusque, c. 5.; gens superstitioni obnoxia, religionibus adversa, c. 13. gegen die Juden aufgetreten wäre. Diese außerordentlich gehässigen Urtheile beweisen, daß die von gewissen Literaten ausgesprengten Lügen über die Juden bereits so sehr gewirkt hatten, daß alle Unbefangenheit aufgehoben war. J. G. Müller hat in der angeführten Abhandlung nachgewiesen, daß die Taciteischen Berichte zurückzuführen sind auf Posidonius aus Syrien, den Alexandriner Eusimachus und den ägyptischen Priester Manetho. Was den Erstgenannten betrifft, so war er neben Apollonius Molon, der gleichfalls zu den feindlichsten Antijudaisten gehörte, Lehrer des Cicero. Es ist anzunehmen, daß die beiden griechischen Literaten Posidonius und Apollonius die ungünstigen Meinungen über die Juden unter den gebildeten Römern in Gang brachten und namentlich Cicero, was er pro Flacco Geringschätziges über die Juden äußert, diesen Beiden verdankt.

Die jüdenfeindlichen Ansichten und Märchen des syrischen Posidonius stammen, wie Müller glaubwürdig macht, aus Aegypten und zwar zunächst von dem Alexandriner Eusimachus (100 J. v. Chr.) und zuletzt von Manetho (250 J. v. Chr.). Demnach hat der spätere Judenhaß in Aegypten seine Hauptquelle, gleichwie im höchsten Alterthum das Nilland die erste Feindschaft gegen das Volk Israel erzeugt hat. Die Vermuthung drängt sich auf, daß Manetho, der Priester und Hierogrammateus von Heliopolis, der unter den ersten Ptolemäern lebte, an den Begünstigungen, welche die Ptolemäer den Juden zuwandten, Anstoß nahm und hauptsächlich aus dieser bitteren Quelle seine gehässigen Märchen über diese fremden Colonisten schöpfte. Seine feindlichen Insinuationen schlugen in dem ägyptischen Boden um so tiefere Wurzeln, da die Juden in diesem Lande bis in die Kaiserzeiten hinein durch Zahl, Wohlstand und Einfluß hervorragten. Alexandria, die zweite Stadt des römischen Reiches, bestand zur Zeit des Philo aus fünf Quartieren, von denen die Juden zwei inne hatten (s. II, 525. ed Mangey), und unter den daselbst wohnenden Juden waren alle Berufsstände vertreten; Philo nennt Ackerbauer, Schiffer, Kaufleute und Künstler (s. a. a. O. S. 564.). Und Strabo, indem er von der allgemeinen Verbreitung der Juden spricht, hebt besonders Aegypten und Chrene als Hauptwohnplätze derselben hervor und schließt mit den Worten: ἐν Αἰγύπτῳ μὲν οὖν ἴσχυσε τὸ ἔθνος (s. Joseph. Arch. XIV, 7, 2.). Wenn nun Philo von der zur Zeit des Cajus ausbrechenden Verfolgungswuth der Alexandriner gegen die Juden schreibt: τὸ τυφόμενον

ἐκ μακρῶν χρόνων μῖσος ἀνέφηνε (s. II, 563.), so erklärt sich dieser tiefgewurzelte Haß aus der Rivalität der Heiden gegen die zahlreichen und in allen Zweigen des Verkehrs rührigen und geschickten Juden. Führt doch auch der alexandrinische Clemens zur Erklärung der feindseligen Stimmung des Apion gegen die Juden keinen anderen Grund an, als seine ägyptische Nationalität: φιλαπεχθημόνως πρὸς Ἑβραίους διακεκμημένος ὡς Αἰγύπτιος τὸ γένος (s. Op. p. 320. b. ed. Syllburg). Es ist daher sehr wohl begreiflich, daß, wie Josephus ausdrücklich bezeugt, contra Apion. I, 13., die Aegyptier von allen Heiden den heftigsten Haß gegen die Juden hegten, und deshalb an sich sehr wahrscheinlich, daß durch alexandrinische Schriftsteller der Same des Hasses, der allenthalben in dem Gegensatz des jüdischen Wesens zum Heidenthum vorhanden war, zum Treiben gebracht wurde. Durch den jüdischen Krieg, durch Jerusalems Zerstörung und der Juden abermalige Zerstreuung ward dieser ganze Stoff des Widerwillens, der Verachtung, des Neides und Hasses auf's Neue aufgeregt, was sich noch steigern mußte, als Domitian, wie bereits bemerkt worden ist, alles Jüdische gerichtlich zu verfolgen begann. Die antijüdische Literatur wurde eine Lieblingslectüre der Römer und eines ganz besonderen Beifalls erfreute sich der alexandrinische Grammatiker Apion. Dieser rührige und beifallsüchtige Vielschreiber, den schon Tiberius in seiner beißenden Sprache cymbalum mundi genannt hatte (s. Plin. H. N. Prooem. p. 3. ed. Miller), war ein Anekdotenjäger und Curiositätenfammer, wie zahlreiche Anführungen bei Plinius (s. XXX, 6. XXXI, 18. XXXII, 9. XXXV, 36. XXXVII, 19.) und bei Gellius (s. 5, 14. 6, 8. 7, 8. 10, 10.) beweisen. Derselbe hatte nach Clemens Alexandrinus a. a. O. ein eigenes Büchlein κατὰ Ἰουδαίων verfaßt und aus der Charakteristik des Josephus ersieht man, daß diese Schrift recht dazu angethan war, den ägyptischen Judenhaß bei dem leichtfertigen römischen Publicum in den Tagen des Domitian zu verbreiten. Die Masse der Entstellungen, Verdrehungen und Lügen, welche durch die antijüdischen Schriften und besonders durch das Pasquill des Apion bei den Römern gegen die jüdische Nation in Cours gesetzt wurde, entrüstete den Josephus, den Priester und Priestersohn, und bestimmte ihn, öffentlich dagegen aufzutreten. Nicht bloß bot er seine Belesenheit auf, sondern er erweckte auch seine besten Jugendreminiscenzen, um den sittlichen und religiösen Charakter seiner Volksgenossen in's Licht zu stellen, was allerdings nicht ohne einige Uebertreibungen abgegangen ist. Diese polemische Schrift gegen die Antijudaisten

ist die einzige, in welcher man wenigstens stellenweise eine wahrhaft innere und reflexionslose Theilnahme wahrnimmt, und das eben ist ihr wesentlicher Vorzug vor den übrigen. Es ist auch nicht zu leugnen, daß ein nicht ganz gewöhnlicher Muth dazu gehörte, gegen jenes allgemeine Vorurtheil in Rom öffentlich aufzutreten und sich frei zu dem viel geschmähten und verachteten Judenthume zu bekennen. Man könnte leicht auf den Gedanken kommen, daß diese Schrift nach dem Tode des Domitian geschrieben sein müsse, da die gerichtlichen Verfolgungen gegen jüdische Sitten erst von Nerva aufgehoben worden sind (s. Cassius Dio 68, 1.). Allein die Sache steht für den Charakter des Josephus günstiger. Denn da auch diese Schrift, wie aus 1, 1. 2, 1. 41. erhellt, dem Epaphroditus gewidmet ist, so muß sie vor dem Tode des Domitian, der jenen Hofbeamten nach Cassius Dio 67, 1. getödtet hat, verfaßt worden sein. Wir dürfen also dem Josephus das Lob nicht vorenthalten, daß er den Muth bewiesen hat, in den gefährlichen Tagen des Domitian sich öffentlich des verfolgten Judenthums anzunehmen. Leider aber dürfen wir nicht glauben, daß er sich zu dieser That mittelst einer innerlichen und wahrhaften Umkehr von seinen früheren Fehlern ermannt habe; denn die Schrift über sein Leben ist jedenfalls später verfaßt. Nach Vit. c. 65. nämlich ist die Biographie nach dem Tode des Königs Agrippa geschrieben; Agrippa starb nun nach dem Fragment des Photius über Justus von Tiberias erst im dritten Jahre des Trajan. In der Selbstbiographie des Josephus tritt nun sein ganzer unwahrer haltloser, selbstsüchtiger, leidenschaftlicher und kleinlicher Standpunkt abersmals auf die unverholenste Weise zu Tage. Wir müssen also urtheilen, daß die Abfassung der Schrift gegen Apion auf der Anwendung einer besseren Stimmung beruht, nicht aber auf einer Umkehr der Gesinnung. Sowie er einst in jugendlichen Jahren während der Vertheidigung von Jotapata seinen römischen Standpunkt aufgab, um ihm nachher desto tiefer zu verfallen, so hat er im Alter, als es ihm einmal mit den antijüdischen Lügen gar zu arg ward, den Schatz seiner Jugenderinnerungen zusammengerafft, um die Festung des Judenthums gegen die Schaar der heidnischen Spötter zu vertheidigen. Ist doch auch die Schrift gegen Apion nicht frei von Accommodationen an das Heidenthum. Denn was soll man dazu sagen, daß ein jüdischer Priester in seiner Apologie des Judenthums die heidnische Schwurformel *νῆ Αἰα* gebraucht (s. c. Apion I, 28.), und das in einer Zeit, in welcher die Juden genöthigt wurden, ihre Tempelsteuer

an den Jupiter Capitolinus zu zählen (s. B. J. VII, 6, 6.)? Ferner heißt es II, 33: „Unser Gesetzgeber hat uns verboten, die von Andern für Götter gehaltenen Wesen zu schmähen oder zu lästern wegen der göttlichen Benennung.“ Da Josephus diese Vorschrift im Gesetze nicht gelesen haben kann, so muß ihm seine Sorge, bei den Heiden mit seiner Schrift allzu starken Anstoß zu geben, diese Fiction eingegeben haben. Wir werden demnach wohl nicht irregehen, wenn wir annehmen, daß Josephus bei dem Wagstücke dieser Apologie von der Voraussetzung ausging, die außerordentliche Gunst, deren er bei Domitian und Domitia genoß, werde ihm wo nöthig Indemnität gewähren.

Soweit es für unseren Zweck nöthig ist, haben wir jetzt den schriftstellerischen Charakter des Josephus gekennzeichnet. Man sieht, unser Resultat ist überwiegend negativ, nichtsdestoweniger ist aber eben dieses Resultat ungemein wichtig um das richtige Bild der Zeitgeschichte, welches die Schriften des Josephus uns überliefert haben, festzustellen. Daß dieses Bild bis jetzt so wenig verstanden und so wenig für das Verständniß der neutestamentlichen Geschichte gewürdigt worden, ist nicht zum geringsten Theil darin begründet, daß man die Erzählungen des Josephus ohne die nöthige Kritik hingenommen hat und somit wohl eine Masse einzelner Züge gewinnt, aber in das innere Getriebe der Begebenheiten nicht eindringt. Jetzt ist es erwiesen, daß Josephus vermöge des von ihm erwählten und festgehaltenen Standpunktes theils außer Stande, theils nicht Willens gewesen ist, die inneren Motive, welche sein Volk in den Krisen seines Todeskampfes bewegt haben, aufzudecken. Wir sind jetzt mit derjenigen Vorsicht bewaffnet, welche theils uns bewahrt, was Josephus über die Triebfedern dieser durch zwei Menschenalter hindurchgehenden Kämpfe bestimmt aussagt, trotz dieser Bestimmtheit ohne Weiteres hinzunehmen, theils unser Auge schärft, was er leise und widerwillig andeutet oder auch mit abichtlichem Stillschweigen übergeht, aus den Thatfachen selbst mit ausreichender Sicherheit zu erkennen.

Tertullian als Apologet.

Von

Hermann Jeep,

Pfarrer in Warsleben, Reg.-Bez. Magdeburg.

Eine Würdigung Tertullian's als Apologeten muß um so mehr von einer erneuten Untersuchung des schriftstellerischen Charakters seiner Apologien und ihres Verhältnisses zu einander ausgehen, als dieselben auch durch die jüngsten Erörterungen nicht genügend in's Licht gestellt und in ihrer Bedeutung für die Eigenthümlichkeit Tertullian's erkannt sind. Es ist meistens die Frage, wie sich die beiden Bücher *ad nationes* zum *Apologeticus* verhalten, allein ins Auge gefaßt, und die großen Vorzüge, welche die letztere Schrift nach Inhalt und Form vor den anderen voraus hat, ist für Viele Grund gewesen, die Bücher *ad nationes* entweder nur für Collectaneen zu halten (Winter: *Primordia ecclesiae africanae*, 1839. p. 213.) oder — da sie doch für die Oeffentlichkeit bestimmt waren — für unreifere Arbeiten, deren Umarbeitung und Ausgestaltung der *Apologeticus* sei (Neander, *Antignosticus*, 2. Aufl. S. 58 f.; Uhthorn, *Fundamenta chronologiae Tertullianae*, 1852. p. 40 seqq.). Bei dieser Annahme erhebt sich aber sofort das Bedenken, daß, da zwischen der Abfassung der beiden Schriften nur ein sehr kurzer Zwischenraum gewesen sein kann, keine Zeit bleibt für eine so bedeutende schriftstellerische und theologische Fortbildung Tertullian's, daß in ihr der Hauptgrund für die Mangelhaftigkeit der Bücher *ad nationes* gesucht werden dürfte. Noch mehr fällt es aber ins Gewicht, daß Tertullian, indem er an die Völker, die Heiden, schreibt, wiederholt auf eine andere apologetische Schrift hinblickt, in der er Vieles ausführen will, was er jetzt nur berühren kann oder ganz übergeht (vgl. *ad nationes* I. c. 7. 10. 15. II. c. 7.). Diese andere Schrift, deren Plan er also entworfen haben mußte, die er vielleicht schon niederzuschreiben begonnen hatte, kann keine andere sein, als der *Apologeticus*. Es müssen danach diese Schriften, jede einer bestimmten Absicht Tertullian's haben dienen sollen, und zwar so, daß die Bücher *ad nationes* selbst auf den *Apologeticus* als die Hauptschrift hinweisen und sich an ihn anschließen.

Ähnliches gilt auch von dem kleinen Buch *de testimonio animae*, dessen Abfassung zwar erst nach dem *Apologeticus* statthatte, aber schon gleichzeitig mit ihm beschlossen war. Denn nur unter der Voraussetzung, daß Tertullian dem fruchtbaren Gedanken vom Zeugniß der Seele eine besondere Ausführung widmen wollte, ist die knappe und beiläufige Behandlung desselben *Apol. C. 17.*, vgl. *C. 22.*, erklärlich. Die Schrift *de testimonio animae* ist also insofern in eine Linie mit den Büchern *ad nationes* zu stellen, als anzunehmen ist, daß sie alle eigenthümliche Zwecke neben der apologetischen Hauptschrift verfolgen und mit dieser so sehr gleichzeitig im Geiste Tertullian's concipirt sind, daß das frühere oder spätere Niederschreiben der einen oder anderen nur als ganz untergeordnetes Moment angesehen werden kann.

Welches ist aber der Gedanke, nach welchem Tertullian den apologetischen Stoff in diese vier Schriften disponirt hat? Wenn Manche (z. B. Centner, *Tertulliani Op. ed. Oehler, t. III. p. 531 seq.*) meinen, der *Apologeticus* sei nur der Inbegriff des in den anderen Büchern weitläufiger Ausgeführten, so widerspricht dem nicht nur, daß derselbe inhaltlich reicher ist als die anderen zusammengekommen, sondern auch, daß er dieselben Gegenstände oft von anderen, tieferen Gesichtspunkten aus betrachtet als jene. Mit mehr Schein ist dagegen der Versuch gemacht, in den Büchern *ad nationes* eine mehr populäre Schrift für die Heiden im Allgemeinen nachzuweisen, während der an die *antistites imperii Romani* gerichtete *Apologeticus* die Obrigkeiten, die Gebildeten im Auge habe. Mößelt (ebendas. S. 564 ff.) und Coenen (*Annales academiae Rheno-Trajectinae, 1825. p. 14 seq.*) haben diesen Gedanken so durchzuführen gesucht, daß die Unterschiede fast nur formelle sein würden, aber die Voraussetzung eines wesentlich gleichen Inhaltes ist unhaltbar. Mit einer richtigeren Auffassung des dann doch wieder mißdeuteten Thatbestandes verbindet daher Hefelberg (*Tertullian's Lehre, 1848. S. 57 ff.*), der sich am erfolgreichsten mit unserer Frage beschäftigt hat, jene Anschauung, wenn er im *Apologeticus* eine Rechtfertigungsschrift sieht, an die Statthalter gerichtet, um bei ihnen ruhigeres Gehör zu suchen und mindestens eine Erleichterung der Verfolgung zu erreichen, in den Büchern *ad nationes* aber eine rein negative geharnischte Controversschrift, dem fanatischen Volke in den Weg geworfen, wenn nicht zur Umkehr, doch zum Stillstehen. — Aber wahrlich, Tertullian hätte seinen *Apologeticus* nicht sonderlich geschickt angelegt, wenn sein erstes Absehen auf Erleich-

terung für die Christen gegangen wäre; giebt er auch in ihm mehr positive Aufklärung über das Christenthum als in den anderen Apologien, so doch erst, nachdem er in vollen Schalen Spott und Zorn über seine Gegner ausgegossen hat, und auch dann nur, um noch tiefer die Wurzel des Heidenthums zu treffen, den Schleier, welcher die dämonischen Tiefen desselben verhüllt, wegzuziehen. Zeugniß wider die Ungerechtigkeit der Heiden, der Obrigkeit wie des Volkes, abzulegen, ist in allen diesen Schriften sein letztes und eigentliches Ziel, ob noch erbittertere Verfolgung, ob Anerkennung der Christen daraus folge. Ist dem aber so, so kann das allen seinen apologetischen Schriften gleichermaßen zu Grunde liegende Motiv nicht die größere Popularität der einen begründen. Die fernere Untersuchung wird aber auch zeigen, daß den Büchern *ad nationes* gar nicht in dem Sinne und in dem Grade Volksmäßigkeit eignet, wie Hesselberg will.

Wenn es den bisherigen Versuchen nicht gelungen ist, ein klar durchgeführtes Theilungsprincip in dieser Tetralogie Tertullian's aufzuweisen, so ist doch das Vorhandensein eines solchen von vornherein durch die schriftstellerische Eigenthümlichkeit unseres Kirchenvaters verbürgt. Denn einmal kommt seinem Denken eine plastische, organisirende Kraft zu, welche sich stets in Anlage und Gliederung seiner Schriften ausprägt hat; sodann — so widersprechend es scheint — hat er jene Absichtlichkeit, welche in der Weise der damaligen Rhetorik das zerrissene Band zwischen Gedanken und Wort künstelnd wieder herzustellen suchte, welche ähnlich der archaisirenden Sculptur, die zur Zeit seiner Jugend blühte, gerade da, wo sie rauh und spröde schien, einen verborgenen Plan und eine geübte Technik verrieth. — So fehlt es denn auch nicht ganz an Andeutungen Tertullian's selbst über das Verhältniß der Apologien zu einander. Er sagt *ad nationes* I. c. 10., daß er erst in einer anderen Schrift (dem *Apologeticus*) den Pfeilen heidnischer Angriffe durch vollständige Darlegung der christlichen Lehre ganz die Spitze abbrechen wolle, und wenn er nun doch an manchen Stellen des erstgenannten Buches auf christliche Wahrheiten sich beruft, so geschieht es nur, um anderen Beweisen mehr Nachdruck zu geben, in einer Art, welcher auch die Gegner zustimmen mußten, oder weil er es überhaupt liebt, durch kurze, dunkle Andeutungen seiner Rede etwas Geheimnißvolles zu verleihen. Setzte aber Tertullian im ersten Buche *ad nationes* keine Bekanntschaft mit dem Christenthum voraus, so folgte, daß er auch nicht vom christlichen, sondern nur vom heidnischen Standpunkte aus die gegen das Chri-

stenthum unternommenen Angriffe widerlegen durfte. Daß dies in der That Tertullian's Absicht gewesen sei, erhellt aus der Stellung, die er zum Heidenthum einnimmt. Raum in flüchtigen Andeutungen tritt in diesem Buche die Auffassung desselben, welche dem Tertullian die specifisch christliche war, hervor; die Knechtschaft der Heiden durch dämonische Mächte bleibt unerörtert, weil sie, dem Heiden selbst verborgen, nur dem christlichen Auge sich offenbarte. Würde aber Tertullian diesen empfindlichsten und tödtlichsten Stoß in einer so heftigen Schrift seinen Gegnern erspart haben, wenn er nicht die Absicht gehabt hätte, sie nur mit ihren eigenen Waffen zu schlagen? Doch die Grenzen, innerhalb deren dies Buch das Christenthum vertheidigen sollte, sind noch enger gezogen. Nirgends greift er in ihm das Heidenthum selbst an; nirgends schlägt er den Weg ein, aus der Nichtigkeit des Heidenthums auf die seiner Angriffe zu schließen, sondern diese Angriffe für sich faßt er ins Auge; abgelöst von dem Boden, auf dem sie erwachsen, von dem Object, gegen das sie gerichtet sind, will er sie an und für sich in ihrer Haltlosigkeit zeigen. Ist dies die eigentliche Absicht Tertullian's im ersten Buche *ad nationes*, so konnte sein Beweisverfahren nur ein formelles sein, und es boten sich besonders zwei Wege für dasselbe dar; entweder konnten die Anklagen und das ganze Verfahren der Heiden als in sich widerspruchsvoll, unerweisbar, als Unwissenheit und Haß voraussetzend erwiesen werden, oder der Gegner konnte dadurch zum Schweigen gebracht werden, daß man die Vorwürfe auf ihn selbst zurückbeugte. Jenen Weg hat Tertullian in der ersten, diesen in der zweiten Hälfte des Buches (Cap. 10 ff.) eingeschlagen; sieht man aber auf den Inhalt, so sind noch mehrere Gruppen in dem Werke zu unterscheiden. Cap. 1—7. handeln über die Verurtheilung der Christen durch die Heiden, besonders über die gerichtliche; widersinnig sei die Anwendung der Folter nicht zum Geständniß, sondern zum Leugnen; nur der Name des Christen sei sein Verbrechen; denn nie sei das Gerücht von geheimen Freveln bestätigt; berufe man sich aber für das harte Verfahren gegen die Christen auf die Gesetze, so sei das Maß dieser doch die Gerechtigkeit. — Mehr nationaler Art ist die zweite Gruppe; ein neues, drittes Geschlecht neben Juden und Griechen seien die Christen und brächten Unglück über Volk und Land. Dies leitet aber schon hinüber zu dem folgenden Abschnitt, der den Vorwurf der Neuerungsucht vornehmlich in der Religion zurückweist, indem spöttisch die Heiden als ebenso abtrünnig von den alten Göttern als den neuen Idolen,

welche das Gerücht den Christen zuschrieb, zugethan dargestellt werden. Der höhrende Ton, in welchem Tertullian den Heiden auch die Bruderhand reicht, wenn es sich um die drei geheimen Verbrechen handelt, beherrscht auch den letzten Theil (Cap. 17 ff.), worin der anmaßende Starrsinn, den die Christen gegen den Kaiser, unter den Qualen des Martyriums, in Behauptung einer Auferstehung der Todten an den Tag legten, auch den Heiden Schuld gegeben wird ¹⁾, bis am Schluß Tertullian in die Worte ausbricht: Immo jam desine simulata confessio! und weiter den Heiden ins Gewissen ruft, die Wahrheit zu erkennen, bevor sie dieselbe verdammen. — Es sind das im Ganzen die auch sonst von Tertullian erwähnten Anklagen; in der Art aber, wie er sie hier zusammengeordnet hat, ist seine besondere Absicht mit dieser Schrift zu erkennen. Offenbar strebt er, mehrere von den sachlich wichtigsten Vorwürfen unter allgemeinere sittliche Gesichtspunkte zu stellen; Irreligiosität wird zusammen mit unwichtigeren Dingen als Neuerung behandelt, Hochverrath mit sehr verschiedenartigen Anklagen unter obstinatio rubricirt. Woher anders kommt dies Bemühen als daher, daß in demselben Maße, in welchem eine formelle Behandlung der Angriffe vorherrscht, das Auge sich auf das Persönliche richten mußte? Auf keine andere Weise konnten die Heiden so kräftig auf die persönlichen Motive, auf den Haß, die Ungerechtigkeit, aus welchen ihre Angriffe gegen die Christen flossen, hingeführt werden, als indem auf dem neutralen Gebiete formeller Beweisführung gezeigt wurde, daß ihre Anklagen nicht objectiven, sondern nur subjectiven Grund hätten, daß sie nur der Reflex des heidnischen Lebens seien. Daher wiegt auch in keiner anderen Schrift Tertullian's der Ton persönlich treffenden Spottes so vor wie in dieser, und die Schlußworte gehören zu den herbsten Mahnungen, welche er den Heiden entgegengeworfen hat. Aus dem Gesagten ergibt sich auch, wie unserem Buche in mancher Hinsicht eine leichtere Zugänglichkeit und Verständlichkeit eignet als z. B. dem Apologeticus; theils fehlt ihm die tiefer begründende Betrachtung, theils war es, zumal im ersten Theil, sein Ziel, dem Gegner die Ungerechtigkeit seines Verfahrens vorzuhalten; hierzu bedurfte es aber keiner speciellen juristischen

¹⁾ Wie wenig es unserem Kirchenvater darauf ankommt, die Anklagen durch directe Berufung auf Recht und Wahrheit des Christenthums zu widerlegen, sieht man daraus, daß er Vorwürfe, welche auf von ihm anerkannten und gebilligten Thatfachen beruhen, ganz so behandelt wie die aus der Luft gegriffenen, seine eigentliche Meinung kaum oder gar nicht kund thut.

Auseinandersetzung, wie sie in den parallelen Stellen des Apologeticus gegeben ist; es genügte, kurz auf die leitenden Motive hinzuweisen. Daß es aber durchaus kein durchschlagender Gesichtspunkt Tertullian's war, die Bücher *ad nationes* populärer zu halten, dafür ist das zweite Buch ein sprechendes Zeugniß; denn in ihm findet sich ein viel abstracteres und gelehrteres Eingehen als in den gleichlaufenden Stellen des Apologeticus.

Nachdem nämlich das erste Buch die heidnischen Angriffe als in sich haltungslos erwiesen hat, abgesehen davon, ob sie im thatsächlichen Bestande des Christenthums Halt haben mochten, abgesehen von dem Glauben der Gegner selbst, enthält das zweite Buch eine Kritik der heidnischen Götterlehre. Varro's Compendium, welches später Augustin zu gleichem Zweck benutzte, bot bequem den Stoff zur Entwicklung der heidnischen Meinungen; nach einander nimmt Tertullian die von den Philosophen, von den Poeten, von den Völkern producirtten Götter durch, das *genus physicum*, *mythicum* und *gentile*. Die erste Classe, dem Varro die wichtigste, behandelt er am ausführlichsten, die beiden folgenden um so kürzer, als er Cap. 9 ff. noch eine eingehende Besprechung der römischen Gottheiten und eine Kritik derselben anschließt, welche das ganze mythologische System der Gegner treffen sollte. Aus der gegebenen Beurtheilung ergab sich zum Schluß wie von selbst das Resultat, daß so beschaffenen Gottheiten die Macht, zu welcher das römische Reich gelangt war, nicht verdankt werden könne. — Das ganze Buch ist somit aggressiv, und zwar ist der Ausgangspunkt der Angriffe hier ganz ebenso genommen wie im ersten Buche; die Kritik wird nicht vom christlichen, sondern allein vom heidnischen Standpunkt aus geübt. Das Resultat der Prüfung ist in beiden Fällen ein rein negatives gewesen; aber Tertullian würde noch nicht alle Instanzen, welche er gegen das Heidenthum vom Standpunkte seiner Gegner selbst aus erheben konnte, ins Feld geführt haben, wenn er bei diesem negativen Ergebniß stehen geblieben wäre. Die Heiden selbst sollen ein positives Zeugniß für das Christenthum ablegen; dies hervorzulocken, war für Tertullian eine Nothwendigkeit, wenn er den in den beiden Büchern *ad nationes* eingeschlagenen Weg, die Heiden auf ihrem eigenen Gebiete zu schlagen, bis zu Ende verfolgen wollte. Hier ist in dem Systeme seiner Apologien der Ort, der durch die Schrift *de testimonio animae* ausgefüllt ist. Denn sie geht darauf aus, zu zeigen, wie durch die entgegengesetzten Strömungen heidnischen Denkens und Wollens hindurch die Stimme des Gewissens,

das Zeugniß der von Natur Christlichen Seele für die Grundwahrheiten des Christenthums, vernehmbar sei, wie dem heidnischen Bewußtsein nur seine eigenen unwillkürlichen und unverstandenen Ausrufe bedeutet zu werden brauchten, um es zum Christenthum zu führen. Schritt für Schritt führt somit Tertullian in diesen drei vorbereitenden Apologien den Leser weiter; die Anklagen der Heiden, rein für sich genommen, müssen den ersten Anknüpfungspunkt zu einem Zwiegespräch zwischen den beiden Religionen hergeben; war die Richtigkeit der Vorwürfe dargethan, so mußte der Boden, auf dem sie erwachsen waren, der Inhalt des heidnischen Glaubens selbst, geprüft werden. Ergab sich auch hier keine Sicherheit, kein Moment, das als Brücke zum Christenthume hätte benutzt werden können, so blieb nur der im Buche *de testimonio animae* eingeschlagene Weg dem Tertullian übrig, das, was neben der herrschenden Richtung des Heidenthums als Räthsel und Widerspruch und doch als Product des natürlichen Menschen stand, als Zeugniß für das Christenthum zu deuten. So sind diese drei apologetischen Schriften durch ihre Absicht, rein vom Standpunkt des Gegners aus ihn zur Wahrheit zu führen, unauflöslich verbunden. Der tiefste Punkt, zu welchem heidnische Betrachtung geführt werden konnte, ist aber zugleich Uebergang zur positiven Darlegung des Christenthums; indem der Apologeticus diese giebt und mit dem höchsten Inhalt auch den höchsten Gesichtspunkt verbindet, ist er der Schlußstein im Systeme der apologetischen Schriften Tertullian's geworden, der durch Reichthum und Tiefe wie durch Vollendung der Form die erste Stelle unter ihnen einnimmt.

Den Ausgangspunkt für den Apologeticus bilden, wie für das erste Buch *ad nationes*, die heidnischen Angriffe und Anklagen gegen das Christenthum. Die verschiedene Tendenz beider Schriften zeigt sich aber schon in der Gruppierung der heidnischen Vorwürfe; während sie im Buche *ad nationes* noch ungesichtet neben einander stehen, ohne Scheidung des Wichtigeren und Unwichtigeren, ist im Apologeticus das Unbedeutendere kurz abgemacht und Alles concentrirt sich um die beiden Hauptanklagen auf *irreligiositas* und *laesa majestas*. Sollten diese durch Argumentation aus den Thatfachen widerlegt werden, so mußte das rein negirende formelle Verfahren, welches im ersten Buche *ad nationes* herrschte, zum untergeordneten Momente werden; es kam darauf an, eingehend das Wesen des Christenthums und sein Verhältniß zum Staat und zur Religion der Heiden zu erörtern, diese

Sphären selbst einer Kritik vom christlichen Standpunkte aus zu unterziehen.

Indem Tertullian nur das, was auf die beiden Haupteinwürfe sich bezog, den Kern des Buches ausmachen lassen wollte, konnte er die ad nat. I. c. 1—7. behandelten Punkte hier nur als einleitende Gedanken verwerthen; es war aber hier am Orte, schärfer die Widersprüche der römischen Inquisition aufzudecken, genauer die Geschichte der Verfolgungsbefehle durchzugehen, weil ein Haupttheil des Werkes die rechtliche Stellung der Christen zum Gegenstande haben sollte. Wenn ferner Cap. 7—9. zusammengefaßt wird, was im ersten Buche ad nationes an verschiedenen Stellen zur Verantwortung gegen den Vorwurf verbrecherischer Cultushandlungen gesagt ist, so hat auch dies hier nur die Bedeutung, den Weg für die Betrachtung der Hauptpunkte zu ebnen. Tertullian verfolgt, indem er sich hierzu Cap. 11—27. 28—45. anschickt, drei Gedankenreihen: einmal die Wahrheit und Unwahrheit der beiden Religionen darzuthun; sodann das Bewußtsein, welches jede von sich selbst und der anderen hatte, an den Aussagen des Gewissens wie am thatsächlichen Bestande zu prüfen; endlich beide Religionen als geschichtliche Principien in ihrer Stellung zu den sittlichen Sphären, besonders dem Staate, zu betrachten. Trefflich sind diese tiefgreifenden Gesichtspunkte bei Widerlegung der beiden Grundvorfürfe durchgeführt. Die erste sich aufdrängende Frage, welches das Wesen des anklagenden Heidenthums sei, beantwortet Tertullian, indem er die auf heidnischem Boden entsprungene und weit verbreitete euhemeristische Deutung der Mythen als den entsprechendsten Ausdruck der heidnischen Selbstbetrachtung hinstellt. Nahm man hiezu die Verachtung und Verspottung der Götter durch Dichter und Philosophen wie durch das Volk, so mußte freilich die Klage auf Irreligiosität, von solchen Gegnern vorgebracht, an Gewicht verlieren. Und wie sehr waren die Vorstellungen, welche die Heiden sich über das Christenthum gebildet hatten, nur ein Reflex des eigenen Glaubens! Nur kurz und ironisch sendet Tertullian die mancherlei Göttergebilde, welche die Heiden den Christen aufgebürdet hatten, ihren Urhebern zurück, um dagegen in großen Zügen Zeugniß und Rechenschaft vom christlichen Glauben und seinen Gründen abzulegen (Cap. 17—21.) Erst jetzt hat Tertullian den Leser auf die Höhe geführt, von welcher aus das Heidenthum völlig durchschaut werden kann; er lenkt deshalb wieder zu ihm zurück und zeigt, wie die Annahme von dem dämonischen Charakter desselben ebenso die Räthsel seiner Erscheinung löse,

als sie durch das Zeugniß der in der gegnerischen Religion wirkenden Mächte selbst bestätigt werde (Cap. 22. und 23.) Die antike Betrachtung nöthigte, noch einen anderen Maßstab anzulegen; denn die letzte und gewichtigste Instanz für das Heidenthum war ihr erst seine Nothwendigkeit als volksthümliches und staatliches Princip. Dem hält Tertullian entgegen, daß Rom nicht durch Pietät gegen seine Götter groß geworden sei; denn früher habe es andere verehrt als zur Zeit seiner Größe und seine Macht habe es nur durch stete Verletzung fremder Gottheiten erlangt. Welche Stellung nach dieser Seite hin das Christenthum einnehme, wie dieses auf die Geschichte von Volk und Staat einwirke, das konnte erst erörtert werden, nachdem im zweiten Haupttheil das Verhältniß, in welchem damals die Christen zum Kaiser und zum Staate standen, näher beleuchtet war. Wurde die Wahrheit des im ersten Theile Behaupteten anerkannt, so war es freilich eine unsinnige Forderung, daß die Christen die heidnischen Götter für den Kaiser anrufen, daß sie ihm heidnische Ehrenbezeugungen bringen sollten. Vielmehr konnte auf keine Weise besser für das Wohl des Kaisers gesorgt werden, als wenn nach dem Gebote ihres Glaubens die Christen ihm Liebe erwiesen und ihre Fürbitte und ihren Wandel dem Gott opferten, der allein über dem Kaiser ist. Dieselbe Gesinnung duldbender Liebe auch gegen die Feinde beherrscht auch sonst ihr Verhalten zum Staate; das Bild, welches Tertullian von ihrem Leben, ihrem Cultus entwirft, mußte den Unbefangenen überzeugen, daß in ihrer Mitte keine staatsgefährlichen Pläne gehegt wurden. Mit diesen Ausführungen ist nun auch der Grund gelegt, um den letzten schweren Vorwurf, daß das Christenthum die Schuld am Verfall des Staates trage, zurückzuweisen und die dem christlichen Glauben nachtheiligen Folgerungen, welche aus dieser Behauptung gezogen waren, abzuschneiden. Denn gesetzt auch, — was Tertullian bestreitet — daß Rom jetzt von schwererem Unglück heimgesucht werde als früher, so kann nur die Sünde der Heiden Grund davon sein. — Nachdem die Hauptfragen behandelt sind, bespricht Tertullian zum Schluß noch einige geringeren Gewichtes. Es zeigte sich nämlich unter den Heiden nicht selten ein Bestreben, die christliche Lehre als eine Philosophie wie andere, als rein menschliche Erfindung darzustellen, oft auch das entgegengesetzte, die Christen als obstinati, die alle Lebensordnung zerrissen, zu brandmarken. Tertullian weist die erstere Meinung weit zurück; was die Philosophie Gemeinsames mit dem Christenthum habe, seien Gedanken aus dem Alten Testa-

ment entlehnt und verdreht; aber die Freiheit der Philosophie nimmt er in vollem Maße für das Christenthum in Anspruch, wie er denn bei jeder Gelegenheit auf die Forderung der Religionsfreiheit zurückkommt. Was den anderen Vorwurf des Starrsinns betrifft, so stellt er weit über den affectirten Todesmuth der gefeierten heidnischen Helden die verworfene Freudigkeit der christlichen Märtyrer, deren siegen= des Leiden er zum Schlusse rühmt.

Mit dem Apologeticus ist der Kreis der Apologien Tertullian's geschlossen; in diese Hauptschrift sind die Grundgedanken der anderen Bücher als untergeordnete Momente aufgenommen; auch später hat Tertullian die in ihr niedergelegten Ideen dem Heidenthum gegen= über nicht weiter entwickelt, wie das Buch ad Scapulam beweist. Die weitere Entfaltung mancher im Apologeticus enthaltenen Reime in den antignostischen Schriften zu verfolgen, würde über die Grenzen dieser Abhandlung hinausführen; ebenso wird seine Stellung zum Judenthum nicht näher erörtert werden, da die Schrift adversus Judaeos wenn sie von ihm herrührt, doch zu fragmentarisch ist, um seine apologetischen Gedanken nach dieser Seite hin vollständig erkennen zu lassen.

Tertullian hat zuerst ein System von apologetischen Schriften verfaßt, und die Art, wie er es gethan, zeigt, daß er zum Christenthume wie zum Heidenthume eine bewußtere Stellung eingenommen hat als seine Vorgänger. Nur indem er freier über den Gegenständen stand, indem sein Denken relativ lösbar war von den Thatfachen des christlichen Bewußtseins, war ein tieferes Eingehen auf das Heidenthum, eine Gliederung und Behandlung des apologetischen Stoffes in freierer, auf die Principien zurückgehender Weise möglich. Aber freilich war von dem Fortschritt zu selbstständigerer, selbstbewußterer Erfassung der Gegensätze, welcher durch Tertullian bezeichnet ist, noch mancher Schritt zu thun bis zur Ausgestaltung einer Wissenschaft der Apologetik; noch blieben die Apologien vorwiegend That, Kampf mit einem Gegner, der als der Gegner galt und der doch noch nicht einmal seine letzten Principien ausgesprochen hatte. Hierdurch ist es auch bedingt, daß mit der größeren Abstraction, welche den Apologien unseres Kirchenvaters zu Grunde liegt, keineswegs ein kälteres, gleichgültigeres Verhalten zum christlichen Glauben gesetzt ist. Vielmehr sind es gerade seine Vertheidigungsschriften, in welchen frischer der Pulsschlag des christlichen Lebens zu fühlen ist als in den meisten früheren. Als nämlich im zweiten Jahrhunderte aus dem einfältigen,

aber geistesmächtigen Zeugniß für das Evangelium sich eine apologetische Thätigkeit entwickelte, konnte dieselbe aus der unmittelbaren Einheit jenes Zeugnisses, das immer die eigentlich kirchenbauende Macht blieb und bleiben mußte, zunächst nur einzelne Momente hervorheben; naturgemäß waren aber diese die von Staat und Bildung der Heiden zuerst und am meisten angegriffenen Punkte, die allgemein monotheistischen Wahrheiten von dem einen schaffenden, regierenden, richtenden Gott. Das Verdienst der ersten Apologeten, diese Sätze vom jüdischen Particularismus entschränkt zu haben, ist nicht gering anzuschlagen; aber es ist ihnen nicht gelungen, dieselben lebendig und kräftig mit dem, was im christlichen Gemeinbewußtsein das Centrum war, zu durchbringen; denn auch die Lehre, welche zum specifisch Christlichen hinüberführen mußte, ihre Lehre vom Logos, hat ihn mehr als schaffendes und weltleitendes Princip wie als das in Christo zur Erlösung erschienene erfaßt. Am meisten noch sind beide Seiten bei einem der frühesten Apologeten, bei Justin dem Märtyrer, verbunden, aber wie viel inniger und voller hat sie, nach der zwischenliegenden Zeit einer größeren Trennung, Tertullian zusammengefügt! Während Justin wesentlich Evangelist ist, seine Apologien unmittelbares Product seines Missionsdienstes unter den Gebildeten sind (und aus diesem Grunde sind sie mehr vom Geist des christlichen Zeugnisses durchzogen als die Schriften der nächstfolgenden Apologeten), ist bei Tertullian nicht mehr der einfache Trieb des Verkündigens, sondern der des Bekenuens und zwar des Sichbekenuens zu Christo, dem Heilande, vorherrschend; dies setzt aber eine innere Reflexion voraus, eine bestimmtere Unterscheidung von entgegengesetzten Richtungen, ein bewußteres Sichzusammenschließen mit dem, was Grund und Inhalt des eigenen Lebens ist. Während Justin durch inneren Beruf getrieben wird, den noch Unkundigen das Evangelium zu bringen, damit aber gethan hat, was seines Amtes ist, und von den Widerstrebenden sich abwendet zu Anderen, die heilsbegierig sind, setzt Tertullian mehr oder minder bewußte Abneigung voraus; einem raffinirten Gegner will er noch ins Gewissen sprechen, durch das Gewebe seiner Gedanken und Lüste hindurch sucht er sein Herz zu treffen, das von Natur einen richtigeren Weg einschlägt. Aber als ein vielmal bestätigtes Gesetz steht es ihm vor Augen, daß die Wahrheit immer verdammt und verfolgt werde; darum redet er um des Gewissens willen, halb am Erfolg verzweifelnd, daher so oft der richtende, tief einschneidende Ton seiner Apologien; und wenn er sich ganz auf den

Standpunkt der Gegner stellt und von da aus die Wahrheit des Christenthums zu erweisen sucht, so ist auch hierbei sein Bemühen, die, welche nicht hören wollen, möglichst unentschuldig zu machen.

Doch es ist näher zu fragen, ob die Meinung, welche Tertullian von den Heiden hegt, wirklich begründet ist, ob dieselben in der That eine feindlichere Stellung zum Christenthum eingenommen haben, oder ob nur in der Individualität Tertullian's, ob in irgend welchen zufälligen Umständen der Grund zu der veränderten Auffassung der Gegner liegt. Schon eine genauere Betrachtung des Tertullianischen Verfahrens beweist, daß im Heidenthum ein Umschwung vor sich gegangen sein muß. Denn wenn aus Tertullian's Apologien erhellt, wie das Zeugniß von Christo sich in ihm entfaltet hat zum Bekenntniß zu Christo, so setzt dies eine Entwicklung des kirchlichen Lebens voraus, welche nicht ohne eine parallele des Heidenthums zu verstehen ist. Freilich wird das christliche Bekenntniß aus innerem Lebenstriebe geboren, aber doch nicht ohne daß ein kräftigerer Gegensatz von außen den Anlaß dazu böte, und umgekehrt mußte das bewußtere Hervortreten des specifisch Christlichen den Widerspruch der Gegner mehr hervorrufen. Die kirchliche Entwicklung, an welcher Tertullian so erfolgreich mitgearbeitet hat, ist dadurch mit charakterisirt, daß sie eine Wechselwirkung zwischen Christenthum und Heidenthum voraussetzt, wie sie früher nicht stattgefunden hat. — Will man ferner aus Tertullian's Persönlichkeit die richtende Strenge, mit der er das Heidenthum auffaßte, herleiten, so ist dem freilich nicht zu widersprechen; denn es ist ein herber Zug in ihm, die rauhe Außenseite seines Wesens ist nicht vom Christenthum, das in ihm lebt, umgeschmolzen; seine Entwicklung verläuft ganz in heißen Kämpfen mit den Mächten seiner Zeit; viel Leidenschaftlichkeit und Gewaltthätigkeit läuft auch bei seiner Polemik gegen das Heidenthum mit unter. Aber in diesem ungeduldischen Kämpfen tritt nur zu Tage, was in seinem eigenen Innern gährt und gewaltthätig nach Frieden strebt, und weiter: es beschränkt sich die Bedeutung eines solchen Ringens nicht auf seine Person allein, sondern es offenbart sich in ihm, daß weit reichende geistige Mächte einander feindlich begegnet sind, die in dem neuen Kampfe noch nicht überall das lösende Wort gefunden haben. Wie viel tiefer ist Tertullian's früheres und späteres Leben von einander gerissen als das eines Justin und Clemens, die, von idealem Wahrheitsinne getrieben, fast wie auf ebenem Wege von den heidnischen Systemen zu der neuen Philosophie des Christenthums gekommen waren! Wie viel heftiger

stößt er Alles zurück, was den Namen des Heidnischen an sich trug, sei es Religion oder Staat, Kunst oder Philosophie! Wie viel tiefer und reiner wirken aber andererseits bei ihm echt christliche Motive, als bei einem Tatian; wie viel energischer strebt er dann doch darnach dem Heidenthum einen Boden abzugewinnen, den das Christenthum bisher gemieden oder wenigstens noch nicht durchdrungen hatte! Denn die sich gegenseitig bedingende Festigkeit seines Zurückstoßens und Annehmens zielt gerade dahin, die Formen, welche der abendländische Geist handelnd, denkend und redend gebildet hatte, mit dem Christenthum zu erfüllen. Ein solcher Eroberungszug in die Gebiete, welche wenigstens im Abendlande bislang dem Heidenthum allein zu eignen schienen, mußte neue Kräfte, neue Bitterkeit des Widerstreites erwecken, zumal wenn der Angriff von einem Manne ausging, der wie Tertullian als hervorragender Repräsentant der Bildung seiner Zeit dastand. Denn in seinen früheren Jahren war er als Jurist und Rhetor mit den besten Ehren jener Zeit geschmückt, und wenn er in den Schriften, welche er als Christ schrieb, glühende Phantasie mit blendendem Spiel des Scharffsinnes verband, wenn er tiefe Leidenschaft in seine Worte hauchte, auch wo Spott und Ironie um seinen Mund zuckte, wenn er seinen Gedanken einen pikanten und paradoxen Ausdruck gab, um ihnen die Würze zu verleihen, welche ein überfülltes Geschlecht zu verlangen schien: so erhellet, daß er ebenso sehr die Mängel der zeitgenössischen Rhetoren an sich trug, als er auch die gefeiertsten unter ihnen durch Tiefe und Schwungkraft des Geistes übertraf. Wie sich nach dieser Seite hin zeigt, daß die Form vielfach zu spröde geblieben ist für seine christlichen Gedanken, daß er aber doch die lateinische Sprache in den Dienst der christlichen Theologie gestellt hat, indem er mit gewaltfamer Hand und zuweilen nicht ohne einen Anflug von Witz eine neue Terminologie schuf, so ließe sich ein ähnliches Verhältniß auch nach anderen Richtungen hin nachweisen. Ein guter Theil der römischen Bildung giebt sich in Tertullian dem Christenthum zum Dienste hin; daß dies geschah, und zwar gleich beim ersten Zusammenstoß in so weit gehendem Maße, weist darauf hin, daß im Heidenthum die Kraft, sich selbst zu behaupten, dem jungen Gegner zu widerstehen, gering geworden war. Dies Symptom wachsender Schwäche mußte aber selbst wieder ein Stachel werden, der zu erbitterterer Gegentwehr reizte.

In der That ist Tertullian der erste Apologet, dessen Schriften Zeugniß geben von dem großen Umschwung, welchen damals die rö-

mische Welt erfahren hatte. Es war nach der Blüthe in Staat, Kunst und Literatur, welche bis in den Anfang des zweiten Jahrhunderts reichte, mit Hadrian eine Politik, sich zu beschränken, sich genügen zu lassen, maßgebend geworden, welche bei den Römern nur Zeichen der Schwäche war. Hiermit ging auf den Gebieten von Kunst und Literatur ein Absterben der productiven Kraft Hand in Hand, ein Zurücklenken auf das Alte, ein ziemlich geistloses Vergnügen mit dem Erbe der vorigen Zeit. Bei aller Gewandtheit in der Form und der Großartigkeit der Mittel tritt dieses Gepräge in Sculptur wie in Architektur mehr und mehr hervor, und dieselbe Richtung ist erkennbar, wenn die Rhetoren durch alterthümliche Worte und Wendungen ihrer Rede Kraft zu geben suchen und ihren Styl der ganzen Literatur aufprägen. Es ist erklärlich, wenn eitle Selbstbespiegelung eine vielseitige Receptivität für ebenso reiche Productivität hielt, aber sie konnte bei den schweren Schlägen öffentlichen Unglückes unter den Antoninen nicht Stand halten. Jäh, wie in Zeiten des Verfalles geschieht, brach mit der Zuversicht und Freudigkeit der Bürger auch zusammen, was an archaisirender formeller Kunst und Bildung noch geblieben war. Man braucht nur Kunstwerke aus Marc Aurel's Zeit mit solchen aus der Zeit des Septimius zu vergleichen, um zu sehen, wie schnell die unter der inhaltlosen Ueberfeinerung schlummernde Rohheit zur Herrschaft gekommen ist. Das Unglück und die geistige Armuth dieser Tage haben zuerst über Rom das Gefühl gebracht, daß es mit ihm zu Ende gehe, und diese Klage ist nicht wieder verstummt. Gerade diese Zeit ist es nun, in welcher die Christenheit in junger Kraft sich zur altkatholischen Kirche gestaltete, wo der christliche Glaube das Denken, Wirken und Bilden zu neuer Productivität belebte, wo jene verhängnißvolle Wechselwirkung der siegesgewissen Kirche und der verzagenden römischen Welt begann, welche den Verfall der letzteren noch jäher machen mußte. Wie hätte es da anders sein können, als daß jetzt eine tiefere Erregung und Feindseligkeit gegen das Christenthum unter den Römern sich regte, daß dem Apologeten, welcher in diese tödtliche Krisis hineingestellt war, neue Probleme in der veränderten Angriffsweise entgegentraten? Aber so tief auch diese Zeit durch das Leben des römischen Reiches schnitt, doch sollte dieser Stoß noch nicht der letzte sein. Denn unter der chaotischen Verwirrung dieser Epoche sind doch noch Kräfte wirksam, deren Synthese eine neue Gestaltung des heidnischen Lebens, wenn gleich ohne Hoffnung auf festen Bestand, hervorrufen konnte. Der

Charakter des römischen Reiches war ja, durch Lösung der Individualitäten der alten Völker, Staaten, Religionen sich zu erbauen und den Erwerb der früheren Entwicklung in sich zu vereinigen. Dieser Proceß des Sammelns und Rivellirens, welcher auf politischem und rechtlichem Gebiete die Jahrhunderte des Kaiserreichs erfüllt, war kein rein diffuser, sondern in ihm wirkte eine Kraft der Concentration; die Person des Kaisers hob sich in demselben Maße als Trägerin aller Macht empor, als die römischen Bürger auf den Standpunkt der Provinzialen zu stehen kamen. Diese Entwicklung selbst brachte dem Kaiserthum schwere Kämpfe; aber nachdem überall im Reich die Widerstandskraft gebrochen war, erhob es sich am Ende des dritten Jahrhunderts zu unbestrittener Allgewalt, auch darin das Gesetz der alten Welt erfüllend, daß das Centrum des Staates auch das des religiösen Cultus wurde. Eine ganz parallele Erscheinung ist es, wenn aus der Vermischung der religiösen und philosophischen Anschauungen sich im Neupythagoräismus und Neuplatonismus eine Tendenz erhebt, durch Abstraction von den concreten Gestalten sich zu einem höchsten Wesen emporzuschwingen. In dieser doppelten Erscheinung des Diocletianischen Kaiserthums und der neuplatonischen Philosophie spricht sich der letzte geistige Aufschwung des alten Reiches aus, ist die letzte kräftige Antithese gegen das Christenthum aufgestellt. Somit trägt das Reich, wie es zu Tertullian's Zeit das Christenthum bekämpfte, zwar die Zeichen tiefen Verfalles an sich, aber es zehrt noch von einer großen Vergangenheit und geht noch einer weiteren Entwicklung entgegen. Wenn diese auch nicht mehr in den Gesichtskreis Tertullian's fiel, so war er doch von dem Bewußtsein durchdrungen, daß seinem Gegner noch gewaltige Kräfte zu Gebote standen, und je fester er glaubte, daß er schon an den Kämpfen der letzten Zeit Theil nehme, desto mehr mußte ihm eine concentrirte und vertiefte Bosheit im Verfahren der Römer zu liegen scheinen.

Wenden wir uns nun zu einer genaueren Erörterung der apologetischen Gedanken Tertullian's, so ist zunächst zu untersuchen, wie er Heidenthum und Christenthum als religiöse Mächte auffaßt. Wie er die Häretiker nach einem rein formellen juristischen Verfahren wegen ihrer Abweichung von der *regula fidei* von jedem Anspruch auf die Güter der kirchlichen Gemeinschaft ausschließen wollte, so möchte er auch den ganzen Streit mit dem Heidenthum durch eine *praescriptio* zu Ende führen (*ad nationes* II, 1.). Und zwar stellt er nicht die Einheit Gottes dem Polytheismus als scheidend in erster Linie ent-

gegen, sondern als den tieferen Grund dieser Differenz dies, daß die Götter der Heiden geworden seien, im Wesen Gottes es aber liege, ewig zu sein, ohne Anfang und ohne Ende und daher unwandelbar. Die Ewigkeit ist die *substantia divinitatis* (a. a. O. Cap. 3.); erst von ihr aus erweist er die Nothwendigkeit, einen Gott anzunehmen (adv. Marc. I, 3.). Tertullian konnte sich aber mit dieser allgemeinen Instanz nicht begnügen; denn abgesehen davon, daß im Gedanken der göttlichen Ewigkeit noch nicht die positive und geschichtliche Gestalt und Kraft des Christenthums gegeben war, konnte er nicht hoffen, die tief wurzelnde Macht des Heidenthums zu überwinden, wenn er nicht die concrete Fülle seines Wesens, seiner Bildungen und Wirkungen einer genauen Kritik unterzog.

Wird nun die Frage erhoben, was das Wesen des Heidenthums sei, so muß nach Tertullian's Auffassung die Antwort des Christen nicht nur formell in der Beurtheilung der Thatfachen, sondern auch inhaltlich eine ganz andere sein als die eines Heiden. Der Christ erkennt nämlich im Heidenthum eine dem heidnischen Bewußtsein ganz fremd und unbekannt gebliebene Seite. Es ist in der heidnischen Welt eine Doppelheit von Principien, deren Vorhandensein gar nicht Moment des heidnischen Selbstbewußtseins geworden ist. War nicht schon dies, daß die Christen den ihren Gegnern selbst verborgenen Grund des heidnischen Lebens erkannten, ein geistiger Sieg, welcher die Hoffnung auf eine völlige Ueberwindung verbürgen mußte? — Die Seite des Heidenthums, welche einem Jeden offenbar war, ist die Verehrung von geschaffenen Wesen, vorwiegend von Menschen. Als Römer, der zu Römern redete, konnte Tertullian die Vergötterung von Naturkräften und Elementen, sofern sie Volksreligion war, mehr bei Seite lassen; nur dadurch ward sie wichtiger für ihn, daß viele Gebildete, des Volksaberglaubens sich schämend, durch allegorische Deutung in den Mythen die Naturmächte fanden (adv. Marc. I, 13.). Aber die so gefundenen Gottheiten konnten vor Tertullian's Kritik nicht bestehen (ad nationes II, 3 seqq.). Denn entweder mußte man annehmen, die Welt sei geschaffen, und so war sie schon hiermit aus der Sphäre des Ewigen, Göttlichen, ausgeschlossen, oder sie sei ewig, und in diesem Falle hinderte die erfahrungsmäßige Wandelung der Welt und ihrer Elemente wie die Annahme von Göttergenerationen, den Begriff der Unveränderlichkeit darauf anzuwenden, und zwar auch in dem Falle, daß man die Elemente für beseelte Wesen hielt. Verief man sich aber darauf, daß alles Gute und Ueble den Menschen von

den Kräften und Elementen der Natur gegeben werde, so hält Tertullian die Scheidung von Mittel und Urheber entgegen; die Elemente können nur Mittel sein, weil sie unwandelbaren Gesetzen unterworfen sind und weil nicht in ihnen selbst, sondern im Menschen das Ziel ihres Wirkens liegt, somit auf eine höhere zwecksetzende Ursache zurückzugehen ist. Tertullian beurtheilt die, welche diese Meinung hegen, nicht ganz gleich, sondern legt ihnen größere Verschuldung bei, wenn sie durch Reflexion zu derselben gekommen sind; dagegen wo dieser Glaube noch einfältig auftritt, da zieht er ihn den anderen Formen des Heidenthums vor, weil er doch nur das vergöttert, was wirklich an Macht Gott näher steht. Denn wenn man die verehrten Thiere der Aegyptier und sonstige gehörnte, geschuppte und gefiederte Gottheiten bei Seite läßt, wenn man auch von denen absieht, welche nur Namen und Schatten ohne Leib und Seele sind und jeden Schritt und Tritt des menschlichen Lebens in Beschlag genommen haben, so ist der Hauptsatz Tertullian's, daß alle Götter der Heiden Menschen gewesen seien. Bei den Heroen war diese Meinung ohnedies alte Ueberlieferung, bei den anderen Göttern kam die euhemeristische Aufklärung zu Hülfe; er erweist es deßhalb nur an den Urhebern der Götterlinien, an Saturn und Zeus, von den Vätern auf die Nachkommen schließend. Die Sagen von den Orten, wo die Olympier geboren und gestorben seien, wo sie geherrscht hätten; die Leichtigkeit, mit der von ungebildeten Völkern Fremdlinge für Söhne des Himmels gehalten würden, anfangs vielleicht in ganz unversänglichem Sinne; die tägliche Erfahrung, daß in der civilisirten Gegenwart Kaiser und ihre Lieblinge in die Versammlung der Götter versetzt würden, etwa wie man neue Glieder in den Senat berufe; endlich die große Aehnlichkeit des Cultus der Götter und der Todtenfeiern: dieß Alles mußte Tertullian für seine Meinung auszubeuten. Wer kann aber jene Menschen in den Götterstand erhoben haben als ein höheres Wesen, welches aus seiner Fülle göttliche Würde mittheilen kann? Und weshalb sind von ihm Menschen und gerade diese Menschen zu dieser Verherrlichung auserkoren? Etwa sich selbst zur Hülfe oder zum Schmuck? Dann wäre zu erwarten gewesen, daß hierzu von vornherein unsterbliche Wesen geschaffen wären. Nun ist aber die Welt schon vor dem Saturnischen Geschlechte fertig gewesen, der Blitz schon vor Jupiter, der Rebstock vor Liber, Weizen und Delbaum vor Ceres und Minerva. Es könnte also nur das Verdienst, diese Dinge zuerst aufgefunden zu haben, mit der Götterwürde belohnt

sein; doch wie ungerecht wäre es dann, daß Lucull und Cato nicht zum Kirschens- und Feigen-Gott ernannt sind! Oder sind jene sagenhaften Menschen der Vorzeit ihrer sittlichen Reinheit und Gerechtigkeit wegen der höchsten Ehre werth erschienen? Aber vielmehr haben sie so gelebt, daß sie in den untersten Tartarus geworfen zu werden verdienten, und es ist vergeblich, die Verichte von ihren Lastern auf Rechnung der Dichter zu setzen, da sie nothwendige Voraussetzung für die heidnischen Culte sind. Für die Tugenden eines Sokrates, Aristides, Cato hat sich nie der Olymp geöffnet. Wenn somit kein Grund denkbar ist, aus dem der wahre Gott Menschen göttliche Würde verliehen hätte, so kann auch die Gottheit derselben nur eine eingebildete, eine von Menschen dem Namen der Todten zugeschriebene sein. Der Kaiser steht eigentlich über den Göttern, da er mit Zustimmung des Senates sie ein- und absetzen kann; die Olympier haben es sich zur Ehre anzurechnen, wenn er ihresgleichen werden will (*ad Scap. 2.*).

Wie von der einfältigen Verehrung der Naturkräfte zur Vergötterung von Menschen ein Fortschritt zum Schlimmeren ist, so wieder von dieser zu der Verehrung von Bildern. Denn nicht nothwendig ist beides mit einander verbunden. Noch zu Numa's Zeit kannten die Römer keine himmeltrebenden Tempel; erst mit griechischer und tuscanischer Kunst erhielten sie Götterbilder. In der Verehrung des eigenen Werkes vollendet sich die menschliche Selbstüberhebung, die von Anfang im Heidenthum wirksam war, — es ist Idololatrie.

Es ist ein Vorzug Tertullian's vor früheren Apologeten, daß er bestimmt die ihm entgegentretende Gestalt des Heidenthums nur als eine Art desselben betrachtete, eine Entwicklung des Heidenthums nachzuweisen suchte. Mit diesem weiteren geschichtlichen Blick hängt unmittelbar das Bestreben zusammen, hinter der äußeren Erscheinung die treibenden Kräfte zu erkennen. Im Grunde vollzieht sich alle Abgötterei im Herzen des Menschen; sie ist der Mittelpunkt, ja die Summe aller sittlichen Vergehen (*de idololatria 1 seqq.*). Je mehr daher das Heidenthum von Gott abirrt, um so mehr nimmt auch die Entsittlichung zu (*de corona 6.*). Hatte es die Entwicklung des Heidenthums mit sich gebracht, daß der Mensch immer offener seine Götter sich selbst schuf, so lag es hierin begründet, daß er unbefriedigt und ungehorsam sie auch zum Gegenstande seiner Verachtung, seines Spottes machte. Wider Willen mußten schon viele Götter von ihm vernachlässigt werden, wenn er einige besonders ehrte; aber das Volk wetteiferte mit den Dichtern und Philosophen in gering-

schätzigten Worten und Handlungen gegen die Götter. Welches ist da die Macht, welche doch das Heidenthum hält und den scheinbar drohenden Proceß der Selbstvernichtung aufhält? Tertullian hat zu Beantwortung dieser Frage den Weg, sie aus dem subjectiven Verhalten des Menschen zu geben, nicht bis zu Ende verfolgt, sondern eine andere objective Macht eingreifen lassen, welche nach der herrschenden Meinung der alten Kirche im Heidenthum den anderen Pol bildete. In der That ist ja in ihm neben der Selbstvergötterung als anderes Element tiefste Gebundenheit und Knechtschaft; diesem Factum entsprach es, wenn die Kirchenväter das Heidenthum als die Stätte des Dämonischen betrachteten. Schon die Anordnung, welche Tertullian im Apologeticus befolgt hat, daß er nämlich erst auf Grund einer Darlegung des christlichen Glaubens das dämonische Wesen des Heidenthums enthüllt, beweist, daß ihm dies die specifisch christliche Auffassung desselben ist. Zwar fehlte es auch hier nicht an Anknüpfungspunkten mit der heidnischen Denkart jener Zeit; die Dämonen nahmen in der Philosophie wie im Volksglauben einen wichtigen Platz ein, aber immer blieb ihr Begriff ein sittlich wesentlich indifferenter; es gab gute und böse Dämonen. Die Kirche kannte sie vom Alten Testamente her als die bösen Mächte der gefallenen Geister; wie der sittliche Ernst des Christenthums die Sphären des menschlichen Lebens durchschnitt, so mußte er den Kampf auch in die Geisterwelt hineintragen. Die mythischen Göttergestalten sind nun doch nicht, wie es das Resultat der früheren Betrachtung war, aller Realität bar, es sind in und hinter ihnen Geister verborgen und wirksam, welche das Princip des Bösen in sich tragen; das Heidenthum ist ein Product menschlicher und dämonischer Bosheit. Das Trachten der Dämonen ist es, die Menschen an Leib und Seele zu verderben, besonders durch Verführung zum Abfall von Gott; des verdammenden Gerichtes gewiß, suchen sie in der grausamen Lust dieser Thätigkeit eine Stillehung der inneren Dual. Wie ein verborgenes Gift der Luft Früchte und Blüthen plötzlich verdirbt, so wirkt ihr geistiger Pesthauch unsichtbar, unmerklich Lüste, Irthümer und Raserei, Krankheit und Unglück (Apol. 22.). Nicht zufällig haben sich aber die bösen Geister die Menschheit zum Felde ihres Wirkens ausersehen, denn die erste Sünde, welche in die Engelwelt eindrang, war der Neid über die herrschende Stellung des Menschen auf Erden; die Verführung Adam's war die erste sündige That Satan's (de patientia 5.; adv. Marc. II, 10.; de spectaculis 2.). Wie die Anfänge, so ist auch

die weitere Entwicklung der Dämonen und Menschen mit einander verschlungen. Dem Teufel, dem *interpolator naturae*, sind andere Engel gefolgt; aus der Verbindung dieser mit Menschen ist, nach der üblichen Deutung von Gen. 6., das verderbtere Geschlecht der Dämonen im engeren Sinne entsprungen. Von ihnen gehen die Impulse aus, welche das Heidenthum in immer tieferes Verderben bringen; sie haben die Künste gelehrt, welche zum Dienst der Abgötterei prädestinirt erscheinen (*de spect.* 10.); sie haben von nichtigen Gedanken und Einrichtungen zu positiv bösen und ungerechten geführt (*de corona.*). Besonders mußte es nun Tertullian sich angelegen sein lassen, das, was er noch von Leben und Offenbarung übernatürlicher Kräfte im Heidenthum anerkannte, also besonders mantisches und magisches Wirken, auf die Dämonen zurückzuführen. Durch ihr feines geistiges Wesen sind sie wie allgegenwärtig, hören, was in der Ferne geschieht, was von Weitem naht, und auch von Zukünftigem haben sie manche Kunde aus der heiligen Schrift unrechtmäßigerweise sich erworben. Indem sie solche Dinge in Orakeln oder in Träumen mittheilen, oft auch durch Zweideutigkeit täuschen, werden sie von den Menschen für Götter gehalten. Ebenso sind die damals aller Orten geübten magischen Künste und Beschwörungen, das Weissagen der Tische und dergleichen mehr dämonische Kraftwirkungen. Oft scheinen sie auch wirklich Gutes zu thun, aber nur weil sie den Schaden, welchen sie zuerst zugefügt haben, aufhören lassen. All' diese nachgeächste Göttlichkeit zielt dahin, von den Menschen göttlichen Cultus und besonders Befriedigung des Gelüstens nach Duft und Speise der Opfer zu erlangen. Wie konnte aber ein Heide davon überzeugt werden, daß seine Götter diese bösen Geister seien? Es konnte an sich nicht von großem Belang sein, wenn Tertullian auf die Gleichheit des Wirkens bei beiden hinwies, denn die Heiden theilten eben den Glauben an solche Dämonen nicht; wenn aber zwischen den Göttern und den Dämonen, wie die Heiden sie sich dachten, kein wesentlicher Unterschied obwaltete, so ergab sich freilich daß die heidnischen Götter nicht der höchsten Macht, nicht des göttlichen Wesens theilhaftig sein konnten, weil die untergeordnete Stellung der Dämonen Voraussetzung war. Doch den schlagendsten Beweis für seine Behauptung sucht Tertullian in dem Geständniß, zu welchem die Dämonen und Götter der Heiden von einem Christen gebracht werden könnten. Denn sowohl der Geist, welcher in einem Dämonischen, als der, welcher in einem gottbegeisterten Priester der Heiden wirke, müsse auf den Be-

fehl eines jeden Christen bekennen, daß er kein Gott sei, sondern ein Dämon, und gestehe somit thatsächlich ein, daß er dem Namen Christi unterwürfig, dem künftigen Gerichte verfallen sei. Ist dem aber so, welche Bosheit kann größer sein, als daß die Dämonen sich selbst an Gottes Stelle setzen?

Die beiden Pole in Tertullian's Auffassung vom Heidenthum sind allen Apologeten der ersten Jahrhunderte gemeinsam (wo sie den dämonischen Charakter zurücktreten lassen, ist der Grund schriftstellerische Absicht), aber seine Art, sie aufzufassen und zu verknüpfen, übertrifft die in der vorhergehenden Periode gewöhnliche. Wenn früher die beiden Seiten starr und spröde einander gegenüberstanden, so ist hier der Begriff einer stufenförmigen Entwicklung zur Geltung gekommen; wenn früher der Blick an der einzelnen Erscheinung hängen blieb, so ist hier die Menschheit als ein Ganzes ins Auge gefaßt, mit dessen Entwicklung die der Engelwelt gleichen Schritt hält; waren früher die mythischen Bildungen in unklarer Mischung bald aus der Erinnerung an die Todten, bald aus Erscheinungen der Dämonen hergeleitet, so ist nach Tertullian das einzige Reale, was ihnen zu Grunde liegt, das Gedächtniß an die Verstorbenen. In diesen Gebilden liegt aber auch nicht der Schwerpunkt des Heidenthums, sondern in der dämonischen Macht, welche mit festen Banden das ganze Leben der Völker umstrickt hält. Ort des Wirkens ist für die Dämonen primär das geistige, ethische Leben der Menschheit; sie suchen die geistige Atmosphäre derselben zu durchdringen, unmerklich den Geistern ihre Richtung zu geben; doch sind sie nicht auf dieses allgemeine Gebiet beschränkt, sie haben an jedem Einzelnen unter den Heiden Antheil, in Jedem ist von Geburt an ein Dämon (*de anima* 39.); ja, da weiter auch alles physische Leben von ihnen verderbt ist, so scheint die Gefahr zu drohen, daß wenigstens im Heidenthum das menschliche Leben ganz vom Dämonischen verschlungen werde. Es ist unschwer zu erkennen, daß Tertullian, der eifrige Kämpfer gegen den gnostischen Dualismus, an eine principielle Aufgebung der menschlichen Freiheit nicht denkt; aber auch ihr factisches Vorhandensein ist in seinen Sätzen über die Entwicklung der Menschheit vorausgesetzt. Wenn das Heidenthum sich zu immer schlimmeren Gestalten entwickelt, so muß ein relativ Gutes noch übrig sein. Die Nachbildung alttestamentlicher Institutionen durch Numa, so manche Wahrheitskörner, welche von Philosophen aus der Schrift entnommen sind, haben, wenn auch bald von der subjectiven Verkehrtheit der Menschen verkannt und

verdreht, doch in etwas mäßigend und retardirend auf die Entwicklung des Bösen eingewirkt. Im Ganzen wächst aber mit der Geschichte das sündige Verderben; immer durchsichtiger wird der Schleier, welcher die dämonische Welt dem Auge verbirgt, je nichtiger die Dinge werden, welche der Mensch vergöttert, je mehr die ignorantia zum bewußten error wird. Diesem immer mehr hervortretenden factischen Verhältnisse entspricht aber auch in der Theorie Tertullian's eine Seite, welche der menschlichen Freiheit nicht günstig ist. Seine Sätze über die natura vitiata, deren Gott und Vater der Teufel ist, lassen doch factisch wenig mehr als den Namen der Freiheit bestehen. Und wenngleich der Begriff des dämonischen Bösen ebenso wenig wie der der Freiheit von ihm ohne Schwanken durchgeführt ist, so ist doch der Eindruck, den er von seinen heidnischen Gegnern hat, im Ganzen der der Gleichförmigkeit ihres und des dämonischen Begehrens und Handelns. Ja selbst bei einzelnen Bethätigungen erkennt er in den Heiden widerstandslos getriebene Organe, und mehr in richtendem als in paränetischem Tone wirft er ihnen diese Nothwendigkeit, der sie unterliegen, vor. Daß es denn doch ein äußerliches Gebundensein der Menschen ist, daß nicht in der Tiefe des freien ethischen Wesens jene dämonische Macht nach Tertullian's Darstellung ihre Wurzeln geschlagen hat, das ergibt sich besonders auch daraus, daß dem Heiden der eigentliche Charakter seines religiösen und sittlichen Handelns vollständig verborgen ist. Es ist deßhalb auch das letzte Band, welches den Heiden an seine ihm unbekannten Tyrannen und Mörder bindet, nicht der Inhalt irgend welchen Handelns, sondern das rein formelle Moment der Weihe. Weil das menschliche Leben von Anfang an mit Göttern in Verbindung gesetzt wird, so daß die Idololatrie gleichsam die Hebamme ist, ist das Kind von Geburt an von einem Dämon besessen; die Weihung der Bilder und Namen ist das Wesentliche am Götzendienste (de idol. 4.; Apol. 27.). Deßhalb dürfen die Christen bei Festlichkeiten die Thüren und Pforten ihrer Häuser nicht bekränzen, weil sie, Göttern geweiht, sofort unreine Geister per consecrationis obligamentum an sich ziehen (de idol. 15.). Auch bei tadellosem Wandel würde ein Christ kein obrigkeitliches Amt bekleiden können, ohne sich zu beflecken, weil die Insignien desselben auch von den Götterbildern getragen werden und dadurch ihnen geweiht sind (a. a. O. 17 f.). — So geht aus dem Streite verschiedener Interessen bei Tertullian zuletzt immer wieder die Behauptung von der Herrschaft der Dämonen im Heidenthum in der Weise siegreich

hervor, daß mehr der Zustand der Knechtschaft, der Gebundenheit, als der der Verschuldung betont wird; doch diese Einseitigkeit hängt aufs Genaueste mit der in der ganzen alten Kirche vorwiegenden Richtung auf das Objective zusammen. Die Weite von Tertullian's Geist erweist sich aber darin, daß er neben dieser aus tief religiösen Motiven entsprungenen Theorie zugleich Gedanken entwickelt, welche nach der entgegengesetzten Seite einen neuen Weg einschlagen, daß er neben den Satz von der dämonischen Verderbtheit der Heiden den anderen stellt von der *anima naturaliter christiana*.

Sich in die Geheimnisse des menschlichen Herzens vertiefend, findet er, daß noch unter allen Schlacken ein Rest göttlichen Wesens, ein Samenkorn für ein neues Leben sich zeige. Nicht will er mühsam die Schriften der heidnischen Weisen nach zerstreuten und doch nur selten geglaubten Wahrheiten durchsuchen, um die Heiden durch ihre eigenen Wortführer zum Christenthum zu führen, sondern er wendet sich an die ungelehrte, ungebildete Seele; nur das will er von ihr hören, was sie mit sich in den Menschen bringt, mag sie es von sich selbst oder ihrem Schöpfer gelernt haben, und dies soll ein Zeugniß sein wider die Ihrigen. Sogar mitten in den Tempeln der Dämonen bricht die Stimme der Seele durch alle heidnischen Banden hindurch und ruft den einen wahren Gott an, sagt: *si Deus voluerit; Deus honus; Deus reddet, inter nos judicabit*. Wie für das Gericht am Ende der Tage, so zeugt sie auch für Unsterblichkeit und Auferstehung, für die Existenz der bösen Geister. Das ist die Gewissensstimme der einfältigen, uralten, allen Menschen gemeinsamen Natur; ein und dasselbe Zeugniß tönt dem Fragenden entgegen aus der Schrift und aus der Natur, aus seinem eigenen Herzen; denn es ist ein und derselbe Gott, welcher es dem Gewissen als *tacita commissa* und welcher es seinem erwählten Volk durch prophetische Verkündigung gegeben hat. Jeder Seele wohnt eine weissagende Kraft inne: sollte sie nicht auch ihren Schöpfer erkennen können? — Frühere Apologeten haben den stoischen Satz vom *λόγος σπερματικός* auf das christliche Gebiet übertragen, um durch ihn die nöthigen Anknüpfungspunkte für die christliche Wahrheit zu gewinnen. Wie wenig scharf ist aber noch bei Clemens das Natürliche und Geistliche geschieden, wenn man seine Auffassung mit Tertullian's fruchtbarem Gedanken vergleicht, der, aus dem vollen Bewußtsein des Gegensatzes von Christenthum und Heidenthum geboren, dem natürlichen Menschen sein unverstandenes Verlangen, sein tiefstes Sehnen zu deuten und in den

natürlichen Tafeln des Herzens ein unauslöschliches Bewußtsein von Gottes Gesetz und Wesen aufzuweisen sucht. Es ist der abendländische Geist mit seiner Richtung auf das Anthropologische, mit seinem Zurückgehen auf die Thatfachen des Selbstbewußtseins, welcher in diesen Sätzen Tertullian's in typischer Weise zum Ausdruck gekommen ist. Auch hier charakterisirt sich aber Tertullian's Art dadurch, daß er die subjectiven Regungen an einem Punkte zu ergreifen sucht, wo sie sich objectivirt haben, daß er ihnen sofort bestimmte Dogmen entlocken will. Es ist ein von keinem Bösen zu versehrender Schatz objectiver Wahrheit in jeder Seele, ein Licht, welches vom Dämonischen nur überschattet ist; wird der Vorhang zerrissen, so leuchtet hell und klar die Wahrheit hervor. So werden denn doch der göttliche und der sündige Factor im natürlichen Menschen in einer äußerlichen Weise geschieden; weil dem Einfluß des Bösen ein Theil des menschlichen Wesens ganz verschlossen ist, ist seine Herrschaft sonst um so starrer und ausschließlicher geworden. Bei diesem Verfahren konnte es nicht fehlen, daß manche Aussprüche der Seele eine ziemlich willkürliche Deutung erfahren mußten, und wenn das unmittelbare Selbstbewußtsein auch die Existenz böser Geister bezeugen sollte, so war damit, streng genommen, ein Dualismus vorausgesetzt, wie ihn Tertullian verwirft; von seinen Prämissen aus konnte die Erkenntniß der Dämonen nur eine gewordene nicht eine angeborene sein. — Im Heidenthum bleibt dieser göttliche Kern der Seele immer gebunden, nie kann er, sich selbst überlassen, thatkräftig werden, nie bestimmendes Moment des Selbstbewußtseins. Es ist daher auch hier erst das Christenthum, welches diese ruhende Potenz selbstbewußt und kräftig macht und auf diese Weise dem einzelnen Subject eine zweifellose Heilsgewißheit giebt, wie erst durch seine Krasterweisung dem Menschen der volle Einblick in den dämonischen Charakter des Heidenthums möglich wurde. Für Tertullian ist es daher eine unabweissbare Nothwendigkeit, durch Entwicklung des christlichen Glaubensinhaltes die Richtigkeit seiner Ansichten über das Wesen der Heiden zu bestätigen.

Im ersten Buche *ad nationes* klingt immer der Gedanke durch, daß auf das Christenthum als das concreet gewordene Gewissen der Menschheit alles Verbrecherische und Väterliche gehäuft sei, dessen sich das Heidenthum selbst bewußt war. Tertullian trat daher in die Arbeit seiner Vorgänger ein, das Christenthum von dem Schmutz und Staub, womit es belorfen war, zu reinigen. Immer mochten die alten Anklagen, obwohl nie bestätigt, fähig sein, eine erregte Volks-

menge zu fanatisiren, aber man sieht aus Tertullian's Schriften, daß sie an Bedeutung verloren haben; sie selbst wie ihre Widerlegung beginnen einen traditionellen Charakter anzunehmen, da die Gegner treffendere und gewichtigere Vorwürfe gefunden haben und der Widerspruch der beiderseitigen Principien mehr zu Tage getreten ist. — Wenn den Christen die Verehrung eines Eselskopfes vorgeworfen ward, indem man, wie Tertullian meint, die falsche Nachricht des Tacitus (Hist. 5, 3 seqq.) von den Juden auf die Christen übertrug, oder der Cultus der Sonne und derlei, so war es leicht, solche Anklagen gesteigert den Heiden zurückzugeben. Gegen den weiteren Vorwurf, daß sie ein Kreuz anbeteten, hatte nach Andeutungen des Barnabasbriefes Justin mit Vorliebe den Gedanken ausgebildet, daß überall in der Natur, der Schrift, im Leben Kreuze als Wegweiser für Juden und Heiden aufgestellt wären. Diese Idee hat Tertullian's Witz aufgegriffen und in den Tropäen wie in den Modellen der Götterbilder als siegende und verehrte Kraft das Kreuz hingestellt. — Das Gerücht von den geheimen Greueln des christlichen Cultus, wie es immer in ähnlicher Weise gegen Religionsparteien aufgebracht ist, deren Verfolgung volksthümlich war, sucht Tertullian mit advocatischer Gewandtheit zurückzuweisen, sowohl deßhalb, weil so Unnatürliches keinem Menschen zuzutrauen sei, als deßhalb, weil die Heiden selbst es thäten, sowohl deßhalb, weil unsicheres Gerücht der einzige Bürgen sei, denn die Schuldigen könnten die Geheimnisse nicht verrathen haben, als deßhalb, weil die Thatfachen längst sonnenklar sein müßten, denn die Schuldigen würden sie nicht verschwiegen haben.

Bei der positiven Entwicklung des Christenthums geht Tertullian von den allgemeineren Wahrheiten aus, auf welche die Schönheit des Kosmos und das angeborene Gottesbewußtsein schon hinführen, von der Einheit und Ewigkeit Gottes, des Schöpfers, der durch seine Erhabenheit und Macht dem menschlichen Auge sich zugleich verbirgt und offenbart. Als der rechte Prometheus hat Gott nach Bildung des Menschen die kommenden Zeiten gegliedert und geordnet zu festem Ausgang und Gericht, hat sich in ihnen durch geisterfüllte Propheten bezeugen lassen, die sein Wesen und seinen Willen immer voller und nachdrücklicher verkündigten. Hiervon zeugt urkundlich das Alte Testament, an Alter und Würde unübertroffen. Der Beweis, daß die früheren Stücke des Alten Testaments weit vor den Anfängen der heidnischen Literatur liegen, ist von anderen Apologeten mit großer Gelehrsamkeit geführt, und diese Thatfache ist wichtig, um die Ein-

richtungen und Gedanken der Heiden, welche den biblischen gleichen, als Nachbildungen dieser erweisen und so die List der Dämonen, durch diese Aehnlichkeit die Menschen über den ursprünglichen Ort der Wahrheit zu täuschen, enthüllen zu können. Noch gewichtiger aber und zugleich leichter nachweisbar ist die Folgerung der Wahrheit und Göttlichkeit der Schrift aus der ihr innewohnenden Würde; sie ist nämlich voll von Weissagungen, von denen ein Theil schon erfüllt ist und dadurch eine Gewähr giebt für die Erfüllung der noch ausstehenden. Da Christus der Mittelpunkt aller Prophetie ist, so entsteht hier ein neues Problem in der Frage: weshalb überhaupt die vorbereitende Dekonomie, weshalb nicht sofort die volle Offenbarung Gottes? Die tiefsinnige Antwort des Briefes an den Diognet, daß die Menschheit, sich selbst überlassen, erst ihrer Hülflosigkeit habe völlig inne werden können, erklärt nicht unmittelbar das positive Fortschreiten der Offenbarung Gottes. Der Begriff der göttlichen Vorsehung aber, von dem sonst die Apologeten der vorigen Periode ausgehen, schwebt an sich noch zu hoch und fremd über der Geschichte. Erst mit der tieferen Selbsterfassung des Christenthums, welcher wir bei Tertullian begegnen, entwickelt sich aus jenem abstracten Begriff der Vorsehung der fruchtbare religionsphilosophische der Erziehung des Menschengeschlechts. Ist Gott es nun, welcher durch den Logos die Menschheit, als ein einheitliches Ganzes, erzieht, so ist er auch das Ziel, zu welchem sie geführt werden muß, und das geschichtliche Princip, welches durch Gesetz und Prophetie auf die wachsende Menschheit wirkt, um sie reif zu machen zur Aufnahme der vollen Selbstoffenbarung. Indem diese christlich-teleologische Geschichtsbetrachtung, sich ebenso sehr scheidet von der ziellos kreisenden der Heiden, als sie sicher hindurchgeht zwischen dem entwicklungslosen, ungeschichtlichen Standpunkt der Clemeninen und dem dualistischen des Marcion, eröffnet sie den Weg von der Theologie und Anthropologie aus, das Specifische des Christenthums, die absolute Bedeutung der Person Christi, tiefer zu erfassen und in das System des theologischen Denkens einzugliedern. Tertullian hat diese Impulse zu einer reicheren Entfaltung der Christologie auf das Erfolgreichste verwerthet, theils indem er die Lehre vom Wort tiefer im Wesen und Leben Gottes begründete, theils indem er die gottmenschliche Natur und Stellung fester ins Auge faßte. Hiemit waren aber Untersuchungen geboten, welche über das apologetische Gebiet hinaus in das innerkirchliche führten; während früher die Apologien die ganze Logoslehre boten, giebt Tertullian in ihnen nur noch

die Grundzüge (Apol. 21.). In diesen zeigt sich zunächst das Bestreben, im Logos den Vermittler alles göttlichen Wirkens aufzuzeigen; er ist nicht nur das Princip jedweder Offenbarung, sondern auch Wort, Vernunft und Kraft, durch welche Gott die Welt geschaffen hat, eine Wahrheit, die im *λόγος σπερματικός* der Stoiker wiederklinge. Aber mehr, der Sohn ist selbst Gott, ohne daß die Lehre von einem Gott damit beeinträchtigt würde; er ist Geist vom Geist, Gott von Gott; er ist ein Theil aus der göttlichen Substanz, ohne daß diese dadurch an ihrer Unversehrtheit Abbruch erführe, wie auch im Sonnenstrahl Sonne ist ohne Minderung der Sonne. Die weiteren Ausführungen über das Verhältniß des Vaters und Sohnes zu einander, die speculativen Ansätze, welche sich bei ihm an den Begriff des Wortes schließen, die mehrfache *filiatio* u. s. w. hatten den Heiden gegenüber nicht unmittelbar apologetische Bedeutung. Dagegen knüpfte sich der heidnische Zweifel fester an den Glauben, daß Jesus von Nazareth wirklich der sei, in welchem der Logos Wohnung gemacht habe. Mit der ganzen Kraft und Inbrunst seines Glaubens hatte Tertullian sich in die Realität des unscheinbaren menschlichen Lebens Christi vertieft, um den Ruhm und Lohn der Thorheit davonzutragen; denn der Glaube sollte nicht leicht gemacht werden. Aber doch entnahm er aus den Weissagungen, die in Christo sich erfüllten, und aus den Wundern, die von ihm ausgingen und die ihn begleiteten, ein unverwerfliches Zeugniß seines göttlichen Wesens gegen den Zweifel der Heiden.

Tertullian war nicht gemeint, durch seine Apologien das Paradoxon des Glaubens, das Aergerniß des Kreuzes zu mildern und der natürlichen Vernunft annehmlicher zu machen; er liebte es vielmehr die Gegensätze aufs Schroffste zu spannen, ehe er auf das Zusammenklingen der christlichen Wahrheit und der gottgegebenen Natur hintwies. Je tiefer der Riß zwischen den Religionen sich ihm darstellte, um so leuchtender die Kraft des Christenthums. Die Macht des Christen über die Dämonen ist das, worin sich am schlagendsten der Sieg des Christenthums darstellt; denn der Name Christi und der Dämonen, also das Centrum beider Religionen, messen ihre Kraft an einander auf des Christen Beschwörung. In der That ließe sich kein besseres Zeugniß für das Christenthum denken, als wenn seine geistliche Macht in so handgreiflichen Erweisen vor die Augen trete. Tertullian hält diese Kraft für so wesentliches Attribut eines jeden Christen, daß er die Heiden auffordert, jeden zu tödten, der sie nicht habe. Damit hat er aber willkürlich einem einzelnen Charisma

centrale Bedeutung eingeräumt und dem entsprechend auf der anderen Seite das ethische und physische Wirken der Dämonen, die geistige Verderbniß und das leibliche Befessensein nicht scharf genug geschieden. So kommt denn bei dieser letzten Spitze, in welche Tertullian's Betrachtung ausläuft, doch das geistliche Wesen des Christenthums nicht zum vollen Ausdruck. Gewaltsam zerreißt diese Anschauung den ruhigen Gang der Entwicklung, um die auch äußerlich sich darstellende Herrschermacht, welche der Zukunft des Christen angehört, vorwegzunehmen.

Es konnte für Tertullian nicht genügen, Heidenthum und Christenthum als religiöse Mächte einander entgegenzustellen; denn die Römer hielten ihre Religion für so eng mit ihrem Staate verbunden, daß die, welche ihre Götter verwarfen, ihnen auch nicht mehr als rechte Römer galten. Da nun bei ihnen der Staat höher stand als die Religion, der Kaiser und sein Name mit größerer Ehrfurcht behandelt wurde als die Götter, so fühlte Tertullian wohl, daß vom Staate aus dem Christenthume der schwerste Kampf bevorstehe. Schwer, sowohl weil hier die gegnerischen Kräfte sich concentrirten, als weil es den Christen selbst nicht leicht war, diesem Angriff in rechter Weise zu begegnen; denn beides mußten sie anerkennen: es war dämonisches Wesen, was im Staate sie verfolgte, und dem sollten sie widerstehen; aber auch: es war der Kaiser ihre Obrigkeit, göttliche Ordnung, und der sollten sie gehorchen. Dieselbe Frage, welche hier in ihrer schärfsten Spitze ihnen entgegengehalten wurde,kehrte in milderer Form überall wieder, wo es sich um die Theilnahme des Christen an staatlichen, volksthümlichen, gesellschaftlichen Verhältnissen handelte. Denn die Dämonen durchdringen nach allen Seiten hin die Gebiete des sittlichen Lebens; nicht nur die Magie haben sie als eine zweite Idololatrie den Menschen gelehrt, sondern auch sonst die Künste; die Philosophen stehen unter ihren Antrieben, ist doch selbst ein Sokrates in ganz besonderer Weise von einem Dämonium geleitet; nicht bloß die Theater und Arenen, sondern auch die Häuser bis auf ihre einzelnen Theile sind ihnen geweiht; alle im Heidenthume Geborenen stehen in ihrer Gewalt; die Genien der einzelnen Menschen sind Dämonen, so auch der des Kaisers; der Staat weihet, besonders durch die Hand des Kaisers, neue Götter; der Kaiser, in welchem der Staat verkörpert ist, empfängt göttliche Ehren und Namen; bei seinem Genius wird geschworen, für sein Heil den Göttern geopfert; es heißt Ungehorsam gegen den Staat, diese Ehren, welche ihm oder für ihn dargebracht werden, zu verweigern. Tertul-

lian geht, um sich aus diesem Dilemma zu ziehen, von dem aus, was der Christ nach den Geboten seines Glaubens dem Kaiser zu leisten hat, also zunächst von der Pflicht der allgemeinen Liebe. Der Christ bringt für den Kaiser wie für alle Menschen die reinen Opfer seiner Lippen und seines Wandels dem dar, der allein Gott ist und helfen kann. Würde er nicht dem Kaiser die größte Wohlthat entziehen, welche ein Mensch dem anderen erweisen kann, wenn er Nichtgöttern unreine Opfer brächte, wenn er für den Kaiser als für einen Gott betete? Die Schrift legt noch im Besonderen Gebet für die Obrigkeit auf, und Tertullian erzählt, wie im christlichen Gottesdienste dem Kaiser langes Leben, sicheres Reich, ruhiges Haus, tapfere Heere, ein treuer Senat, ein rechtschaffenes Volk, ruhiges Land und die Erfüllung aller Wünsche, die er als Mensch und Kaiser habe, erfleht werde. Woraus anders kann nun dem Christen eine besondere Pflicht gegen den Kaiser entspringen, als daraus, daß dieser ein ethisches Gebiet repräsentirt, dem der Christ auch eingegliedert ist, das er auch an seinem Theil mit christlichem Geist zu durchdringen verpflichtet ist? Es hat zunächst wenig den Anschein, daß Tertullian geneigt ist, den Kaisern eine solche Stellung einzuräumen, wenn er ihnen den kaum noch zweideutigen Vorzug zuerkennt, ein besonderer Gegenstand der christlichen Feindesliebe zu sein. Doch er scheint weiter zu gehen, wenn er den römischen Namen nicht ohne Weiteres aufgeben will, wenn er sogar — freilich ungeschichtlich — nachzuweisen sucht, wie die Christen nur von den allgemein verabscheuten Kaisern verfolgt seien, wenn er somit die Blüthe des Reiches und die Ruhe der Christen in ihm mit einander in Parallele stellt. Ist aber hiermit schon eine wirkliche Eingliederung der Christen in den kaiserlichen Staat vorausgesetzt? Kann nicht auch des Fremden Fürbitte Segen bringen? Hatten nicht die Christen schon durch ihr äußeres Zusammenwohnen ein Interesse an der Ruhe des Staates, da sie von seinen Erschütterungen immer mit betroffen werden mußten? So sucht denn Tertullian noch von einer anderen Seite aus ein näheres Verhältniß zum Kaiser zu gewinnen; er ist vom Gott der Christen mit seiner Macht belehnt, ist eigentlich ihr Kaiser (Apol. 33.); natürlich zieht aber Tertullian aus diesem Satze nicht die Folgerung, daß nun den Kaisern, wie sie wirklich waren, als Organen des göttlichen Willens zu gehorchen sei, sondern nur die, daß die Kaiser sich Gott unterordnen müssen. Freilich ließen ja die Kaiser selbst, wenn sie triumphirend das Capitol hinaufzogen, sich zurufen: *hominem te memento*; doch waren ihre

Befehle, vor ihren Bildern zu opfern und zu räuchern, eine nicht mißzuverstehende Kundgebung, daß sie jene stolze Mahnung nicht im christlichen Sinne verstanden hatten.

So bleibt denn jene Behauptung von einer näheren Verbindung und Verpflichtung zwischen Kaiser und Christen eine inhaltsleere Formel; wie vorsichtig drückt sich unser Kirchenvater über dies Verhältniß Apol. 36. aus: *Idem sumus imperatoribus, qui et vicinis nostris. . . . Quodcunque non licet in imperatorem, id nec in quemquam, quod in neminem, eo forsitan magis nec in ipsum, qui per deum tantus est.* Hierauf kommen Tertullian's Gedanken immer wieder zurück; weil die Christen die allgemeinen sittlichen Pflichten gegen den Kaiser als einen Menschen besser erfüllen als die Römer, daher ehren sie ihn überhaupt besser; nie hat man aus ihrer Zahl Empörer und Väterer gegen den Kaiser gefunden; nie haben sie aus Rache in die Städte ihrer Verfolger die Brandfackel geworfen, nie die Parther und Germanen zu Hülfe gerufen; nie den Gedanken gefaßt, durch allgemeine Auswanderung das Reich öde und leer zu machen; mit dem Allem sind aber noch keine specifischen Pflichten gegen den Staat anerkannt. Es bleibt eine Kluft zwischen dem Kaiser als solchem und den Christen; nur eine Tugend bleibt ihnen übrig: Geduld, stilles Ausharren. In der Geduld ist aber immer ein stilles Hoffen. Ist der Gegenstand desselben Besserung, Bekehrung der Kaiser? Haben die spröden Sätze Tertullian's nur auf den damaligen Bestand des Reiches Bezug? Es ist bekannt, wie Tertullian unter den Ersten steht, welche mit Liebe ihr Denken ethischen Problemen zugewandt haben; gern spricht er von der Neugestaltung der kleineren sittlichen Kreise, besonders des Familienlebens, aber er springt von diesen gleich zu dem Allgemeinsten, zur Weltbürgerschaft der Christen, über, ohne ihre Staatsbürgerschaft zu berühren. Und doch ist er auch für die mitten inne liegenden Sphären des Rechtes nicht ohne Sinn; eine feste Gestaltung und Gliederung des christlichen Lebens liegt ihm sehr am Herzen, mit Freuden begrüßt er die Entstehung von Synoden in Griechenland (de jejuniis 13.). Ueber die Grenzen der kirchlichen Verfassung hinaus kennt er aber kein Interesse, positiv am Leben des Rechtes im Staate sich zu theiligen. Es ist nicht Unbestimmtheit des Denkens, Mangelhaftigkeit der Erfahrung, welche nur ergänzt zu werden brauchte, um ihn auch hier eine Aufgabe, ein Ziel des christlichen Handelns erkennen zu lassen; er hat hier bestimmt eine Grenze desselben gesehen. Unmöglich

kann nun eine solche Beschränkung aus seinen allgemeinen Principien entsprungen sein; denn er hält nichts Geschaffenes an sich für unrein; alle Menschen umfaßt er in Liebe, als Kinder derselben Mutter Natur, wenn auch nicht alle als Kinder desselben Gottes und Vaters. Sich selbst überlassen, müßte diese Liebe endlich dahin kommen, eine Durchdringung aller sittlichen Gebiete, auch des Staates, zu erstreben. Tertullian sagt es unzweideutig, welche Schranke ihn hindert, diese Consequenz zu ziehen; so fügt er, nachdem er von der Uebersendung der Acta Pilati an Tiberius gesprochen hat, hinzu: Sed et Caesares credidissent super Christo, si aut Caesares non essent necessarii saeculo aut si et Christiani potuissent esse Caesares (Apol. 21.) Welt und Kaiserreich sind also factisch unauflöslich mit einander verbunden; der Staat ist nur ein Tummelplatz für ehrgeizige Leidenschaften; und gesetzt auch, es hielte sich Jemand rein von ihnen, schon das Tragen obrigkeitlicher Insignien verpflichtet ihn in den Dienst der Dämonen; nichts ist daher dem Christen fremder, als die Theilnahme am öffentlichen Leben (de idol. 18.); und wie sie es jetzt ist, so wird sie es immer bleiben (Apol. 38.). Das Motiv zu dieser Zurückstoßung des staatlichen Lebens liegt in Tertullian's eschatologischen Gedanken, die den wesentlichsten Einfluß auf seine Stellung zum Heidenthum geübt haben. „Wir schauen“, schreibt er dem Scapula, die Zukunft voraus und sehen ihre Zeichen täglich drohen; darum thut es noth auch so, [mit schriftlichen Apologien] hervorzutreten, um euch vorzuhalten, was ihr öffentlich nicht hören wollt.“ Die Zukunft birgt das nahe Gericht über die Welt und das römische Reich, denn so lange jene steht, wird auch dieses bleiben (ad Scap. 2.; Apol. 32.).

War in der apostolischen Zeit die Hoffnung auf Christi nahe Wiederkunft der lebendigste Trieb gewesen, alle Welt ihrem Herrn als Opfer darzubringen, so treten bei Tertullian Liebe und Hoffnung in eine Spannung; das Ziel der Liebe darf nicht gehofft werden, und zwar deshalb nicht, weil nach göttlicher Ordnung die bestimmte Sphäre des staatlichen Lebens der Welt und den dämonischen Mächten verfallen bleiben soll, so daß zuletzt der Dualismus auch in den göttlichen Willen hineingetragen werden muß, der Anderes fordert, Anderes ordnet. Bezeichnend genug gelingt es daher dem Tertullian nur von seinen eschatologischen Gedanken aus, eine positive Stellung zum Staate als solchem zu gewinnen. Wie nämlich des Christen Blick auf des Herrn Zukunft nicht furchtlose Freude sein kann, weil die Liebe in ihm noch nicht völlig ist, so ruft unser Afrikaner bald

in auflodernder Gluth aus: „Es seufzen unsere Gebete nach dem Untergange dieser Welt, nach ihrem Hingange zum großen Tage des Herrn, dem Tage des Zornes und der Vergeltung, dem jüngsten und verborgenen Tage“ (de resurrectione 22., vgl. de oratione 5.); bald sagt er, der Christ bete, daß die letzte Versuchung nicht schnell über ihn komme, und so wünsche er die Dauer des römischen Reiches mit seinen Kaisern (Apol. 32.). Beruht aber das Gebet der Christen für die Dauer des Staates nur auf der Schwäche seiner Hoffnung, nur auf der mangelnden Sehnsucht und freudigen Zuversicht auf das Kommen des Reiches Gottes, so tritt um so schärfer der Dualismus zwischen dem ethischen Trieb und der eschatologischen Hoffnung des Christen hervor.

Es reflectirt sich in diesen Gedanken die Gewaltthätigkeit, welche durchweg der Natur Tertullian's eignet; die ruhige Entwicklung der Heiligung zur Vollendung hin wird stürmisch zerrissen von den hereinbrechenden Kräften, welche die Vollendung wirken. Indem hier nach im Laufe der Geschichte einer besonderen charismatischen Begabung, einem besonderen, vorwiegend physisch gedachten Einwirken Gottes zugeschrieben wird, was die centrale Kraft des heiligen Geistes wirken sollte, erhellt, wie eng diese Anschauung mit der von der Besiegung des Heidenthums durch die Kraft der Christen, Dämonen auszutreiben, zusammenhängt, und wie jene Frage über das Verhältniß von Heiligung und Vollendung nicht eine rein zukünftige ist, sondern wie die Zukunft schon in der Gegenwart enthalten ist und sie auf die ihr eignende Weise zu erobern sucht.

War der Staat von dämonischem Wesen durchdrungen und ging das Leben der alten Welt wesentlich in den Bahnen des Staates, so mußten die eben entwickelten Principien Tertullian's an unzähligen anderen Punkten hervortreten, wenn sie gleich nicht überall mit derselben Schärfe durchgeführt sind. Die geschlossene Parteistellung der Kirche im Staate erregte leicht den Verdacht, daß sie eine factio sei, daß sie staatsgefährliche Tendenzen hege. Dem Vorwurf konnte Tertullian entgegnen, daß eben ihre Absonderung vom Staate beweise, wie wenig ihre Ziele auf politischem Gebiete lägen, wie ihr Leben zu Haus und in den Versammlungen das Gepräge der Lauterkeit, Ruhe und Liebe trage, wie sie bessere Freuden kannten als die Sinnenlust, welche die heidnischen Künste erregten, sicherere Wahrheit und festere Tugend hätten als die ruhmbegierigen und affectirten Philosophen und Helden der Griechen und Römer. Geht diese Scheidung der Akademie und der Halle Salomonis, Athen's und Jerusalem's scharf

durch alle Lebensgebiete, was könnte die Christen bewegen, außerhalb ihres Gebietes noch etwas zu suchen? Es wurde daher den Christen auch das Entgegengesetzte vorgehalten, daß sie durch ihre Trennung von so vielen Zweigen des Volkslebens, durch ihre infructuositas in negotiis, dem Staate schaden. Nur insofern giebt Tertullian dies zu, als die Geschäfte nach Form oder Inhalt mit dem Heidenthume sich berührten, aber nichts sei den Christen an sich unrein; sie zögen sich daher auch nicht nach Art der indischen Asceten und Einsiedler zurück, sondern trieben Handel, Gewerbe, Schifffahrt u. s. w. innerhalb der angegebenen Schranken, ganz wie die Heiden.

Die Klage, daß die Christen durch ihre Enthaltung von Staatsgeschäften und so manchen Theilen des Volkslebens dem Staate Abbruch thäten, ist ein Punkt, welcher in engster Verbindung mit dem schwersten Vorwurfe gegen das Christenthum steht. Sie deutet ja auf ein im Staate vorhandenes Gefühl der Schwäche hin, und es ist gezeigt, wie schwere Krankheit bis an die Wurzeln des antiken Lebens gedrungen war und den ganzen Organismus des römischen Reiches mit Krankheitsgefühl durchdrungen hatte. Es ist diese an sich unvermeidliche Krisis ohne Zweifel durch das Christenthum beschleunigt, denn es hatte die sittlichen Forderungen mit einer Schärfe und Klarheit in alle Sphären des Lebens hineingerufen, wie nie zuvor geschehen, und zugleich die besseren Kräfte aus dem Heidenthume an sich gezogen. War nur erst einmal der verhängnißvolle Gedanke, den Verfall des Staates mit dem Christenthum in Verbindung zu setzen, vollzogen, so mußte sich der Vorwurf positiv dahin zuspitzen, daß die Christen das Gift, der Fluch Rom's seien. Die alten Götter haben ihr Volk groß und siegreich gemacht; nun bringen sie Verderben über den Staat, weil sie von den Christen verachtet werden; nun erregen sie an den Grenzen glückliche Feinde, Aufruhr und Bürgerkrieg im Innern, und auch das äußere Leben der Natur lassen sie verderblich auf die Völker wirken, senden Krankheit, Mißwachs und alle jene Nothe, welche in entsetzlicher Weise die alternde Zeit heimsuchten und ihrerseits wieder das Gefühl vom Sinken Rom's schärften. Daher faßt sich in der einen Klage: „Ihr seid Schuld am Verfall des Staates“, das tiefste Weh zusammen, welches das Leben des Alterthums durchschneiden konnte. Es wendet sich die volle Gluth des Hasses und Ingrimmes, welche aus dem Gefühl eines gebrochenen Lebens, einer vernichteten Existenz entspringt, gegen die Christen. Wenn der Tiber an die Mauern steigt, wenn der Nil nicht die Ge-

filde überschwenmt, wenn der Himmel starrt, wenn die Erde sich bewegt, wenn Hungersnoth ist, wenn Pest, gleich ruft man: „Die Christen zum Löwen.“ Es half nichts, wenn Tertullian bitter hinzufügt: „So Viele zu einem?“ (Apol. 40.) Das Verhältniß des Christenthums zur alten Welt war mit dem Augenblick ein anderes geworden, als dieser Vorwurf ernstlich die Gemüther ergriff; es galt jetzt ein Ringen der beiden Mächte auf Tod und Leben. Tertullian ist der Erste, der diesen Vorwurf beantwortet hat; die Krisis des römischen Lebens hatte ja nicht lange zuvor erst ihren Anfang genommen, und schon bei ihm beginnen alle anderen Klagen zurückzutreten, um dieser einen alles Gewicht zuzuwenden; in den drei größeren Apologien kommt er immer wieder darauf zurück (ad natt. I, 9. II. 17.; Apol. 25 seq., 40 seq.). Und auch nach ihm ist die Klage nicht verstummt; sie ist es, auf die Cyprian besonders eingeht; mit ihr beginnt Arnobius seine Apologie; endlich ist die in ihr liegende Spannung des weltlichen und christlichen Princip's die elastische Kraft, welche Augustin's großartiges Werk *de civitate dei* hervorgerufen hat, eine Geschichtsphilosophie, welche alle Entwicklung begreift unter dem tiefsten Gegensatz der *civitas divina* und *terrena* und Anfang und Ziel derselben bis in die Ewigkeit verfolgt.

Tertullian hatte, um den Vorwurf entkräften zu können, zunächst den Satz seiner Gegner zu widerlegen, daß ihre Götter es seien, welche dem Volke und Staate Sieg und Macht gegeben hätten, als Lohn für ihre treue Verehrung. Er macht hiergegen nach zwei Seiten hin geltend, daß bei den Heiden nicht die Völker von den Göttern, sondern diese von jenen getragen werden. Denn einmal, sind es wirklich die alten Götter Rom's, Stereulus, Mutunus, Varentina, welche es groß gemacht haben? Sind nicht vielmehr die jetzt am höchsten gestellten Götter aus der Fremde eingewandert? Ist nicht ihr Cultus erst nach Rom's Größe entstanden? Sodann, ist nicht jeder Sieg über ein anderes Volk auch eine Verunehrung seiner Götter gewesen? Sollten diese nun ihren Feinden Macht und Reich gegeben haben? Zudem ist die Herrschaft von Volk zu Volk gegangen; die Affhrer und Nieder haben vor den Römern geherrscht und ohne römische Götter (Apol. 25.; ad natt. II, 17.). Haben aber die Götter nicht um des ihnen dargebrachten Cultus willen Rom gehoben, so können sie es auch nicht wegen der von den Christen erfahrenen Vernachlässigung beschädigt haben. — Doch Tertullian leugnet weiter den Thatbestand, welchen die Anklage voraussetzt. Von jener großen Fluth an, deren Zeugen noch

die Muscheln auf den Spitzen der Berge sind (de pallio 2., vgl. Hippolyti refut. I, 14.), ist bald über dies, bald über jenes Land ein Strafgericht von der Hand des zürnenden Gottes gekommen; so wenig hat sich dies seit dem Auftreten der Christen verschlimmert, daß im Gegentheil durch die Gerechtigkeit und die priesterliche Fürbitte derselben Sünde und Strafe in der Welt gemäßigt sind. Die Heiden irren nur durchweg, indem sie weder das Unglück als Strafe noch das Glück als Segen des wahren Gottes erkennen; wenn z. B. zur Zeit der Dürre die Heiden mitten aus dem Taumel ihrer Völlerei heraus dem Jupiter Aqualitien bringen, dem Volke Nudipedalien ankündigen; die Christen aber, ausgedörrt von Fasten, in Sack und Asche, mit ihren Gebeten an den Himmel klopfen, den Herrn anrühren und Barmherzigkeit erringen, — dann wird Jupiter geehrt. Sehen wir von der Auffassung des Thatsächlichen ab, welche gewiß der herrschenden Stimmung gegenüber machtlos war, wie denn auch schon Cyprian die Welt einem zusammenstürzenden Hause verglich, so ist auch in der Herleitung von Glück und Unglück zunächst nur Behauptung gegen Behauptung gestellt. Das verhehlte sich Tertullian nicht, er ging deshalb tiefer auf den Unterschied christlicher und heidnischer Ethik und Geschichtsbetrachtung zurück. Anders stehen die Christen zu dem Leiden, das über sie ergeht, als die Heiden, denn sie kennen ein letztes ausgleichendes Gericht und bis dahin eine Deconomie Gottes, welche über Gute und Böse Unglück und Segen gleichmäßig vertheilt, ziehend mit Milde und Strenge. Bricht aber schon in dieser Zeit ab und zu ein strafendes Leiden über die Widerchristlichkeit der Heiden herein und kommen dann die Christen wegen ihres äußeren Zusammenhanges mit dem Reiche in Mitleidenheit, so ist doch das, was für die Heiden Strafe ist, für sie nur Mahnung, ist selbst Freude, weil sie darin Weissagungen sich erfüllen sehen. Die Heiden aber, deren Blick in der freisenden Entwicklung dieser Zeit gefangen bleibt, müssen das Gericht ihrer Götter schon jetzt erkennen und nachweisen, und ist es da Gerechtigkeit zu nennen, wenn die Götter die ihnen treu gebliebenen Anbeter leiden lassen wegen des Abfalles der Christen, statt sie von dem Geschehe dieser zu trennen und sie ebenso reich zu belohnen als die Christen schwer zu strafen? (Apol. 41.) Senden sie aber nur deshalb den Heiden Unglück, weil dieselben lässig sind, die Christen auszurotten, so offenbaren sie darin ihre Schwäche, zeigen, daß sie unfähig sind, sich selbst ohne menschliche Hülfe ihre Ehre zu schaffen, (ad natt. I, 9.).

Es gebührt dem Tertullian das Verdienst, da er zuerst diesem

gewichtigsten Vorwürfe ins Auge schaute, auch sofort eine ethische Geschichtsbetrachtung, deren Durchführung die letzte Aufgabe aller tiefen Apologeten der altlateinischen Kirche war, begonnen zu haben. Freilich erst dem Augustin gelang es, tiefer die Bedeutung der weltlichen Entwicklung und die Gründe der unterschiedlichen Machtstellung der Völker zu erkennen; während der Blick Tertullian's zu starr auf die gemeinsame dämonische Knechtschaft aller Völker, auf ihr gemeinsames Gebundensein durch den göttlichen Zorn gerichtet bleibt.

Mit dem besprochenen Mangel seiner nur negativen Stellung zum Staate hängt eng die Ausbildung eines der folgenreichsten Begriffe bei Tertullian zusammen, der der Religionsfreiheit, welche er für das Christenthum beansprucht. Es gehörte vielleicht ein Stück Dualismus dazu, um diese Idee, welche den alten Völkern so fern lag, energisch durchzuführen. Wenn der Wunsch früherer Apologeten, daß die Kaiser selbst Christen werden und den neuen Glauben in ihren Schutz nehmen möchten, in Erfüllung gegangen wäre, wie wenig würde da Staat und Kirche auseinandergehalten sein, da, nachdem Religionsfreiheit lange auf das Banner der Kirche geschrieben war, nach Constantin's Uebertritt so schnell eine Vermischung von Geistlichem und Weltlichem erfolgte! Für Tertullian war das Christsein der Kaiser ein Unmögliches; von dieser Prämisse aus war eine strenge Scheidung der Sphären nothwendig. Eine solche zu fordern, liegt im Wesen der Religion selbst begründet, non religionis est cogere religionem (ad Scap. 2.); frei muß sie angenommen, aus willigem Herzen das Opfer gegeben werden; denn nur freie Opfer können einem Gott willkommen sein. Sie zu fordern, ist aber auch eine Sache humani juris und naturalis potestatis. Freie Menschen zum Opfer zwingen, ist ungerecht und thöricht, denn wie? wenn sie sagen, sie wollten gar nicht, daß Jupiter ihnen günstig sei, und Janus möge ihnen zürnen, mit welchem Gesicht er wolle (Apol. 28.). Tertullian wußte wohl, welchem feindlichen Zwange die Heiden unterlagen, wenn sie die Christen zum Opfern zwingen wollten, doch immer galt es, ihr Gewissen bezüglich dieses Unrechtes zu schärfen und sie zur Entscheidung zu treiben. Um auf diesem Wege wo möglich noch auf eine Aenderung des Kampfes, in den seine Apologien eingreifen, hinwirken zu können, unterzieht er die Kampfesweise der Gegner selbst einer eingehenden Kritik. — Es waren zunächst zwei Züge, welche dem Römer am Christen auffielen; ein Neues, Ungekanntes trat mit ihnen auf, das von den Sitten der alten Welt sich löste; war dies schon befremdlich, so noch mehr das

Anderer, daß als Princip der neuen Lebensweise sich praesumptio und obstinatio herausstellte. Maßloses Streben, mit einer Leidenschaftlichkeit verbunden, die nur Sieg oder Untergang will, das sind vor Allem die Momente, welche in den Augen der Alten den Barbaren kennzeichneten. Als barbarisch galt es ihnen, wenn die Christen starr sich weigerten, eine Handvoll Weihrauch vor das Bild des Kaisers zu streuen, wobei sie noch dazu denken konnten, was sie wollten, wenn sie statt dessen sich lieber zum Scheiterhaufen, in die Arena führen ließen und triumphirend dort starben, wenn sie endlich diese Freude auf den Glauben an eine Auferstehung gründeten, die Summe alles dessen, was den Heiden Thorheit schien. Es gehörte ein tiefer schauendes Auge dazu, um hinter diesem räthselhaften Benehmen einen Frieden zu sehen, der höher war als die maßvolle, selbstgewisse Ruhe, welche den Alten als Ideal vorschwebte. Mochten die Christen noch ausdrücklich ihrer Religion den Charakter einer barbarischen Philosophie und Lebensweise beilegen oder nicht, das Volk erkannte — und noch tiefer fühlte es den Stachel im Herzen — die Christen als die, welche das Lebensprincip der alten Welt verleugneten. In der fanatischen Verfolgung, welche hieraus entsprang, brachen überall die schlummernden barbarischen Mächte des römischen Volkes selbst hervor. Niemand, sagt Tertullian, fordere mehr Verfolgung der Christen, als das Volk (Apol. 35.). „Wie oft“, ruft er den Statthaltern zu, „wie oft wüthet ihr gegen die Christen, theils aus eigenem Gelüsten, theils den Gesetzen folgend! Wie oft greift uns, wenn ihr vorübergegangen seid, auch das feindliche Volk aus eigener Vollmacht mit Steinen und Scheiterhaufen an! Mit der Wuth der Bacchanalien schonen sie nicht einmal der todten Christen, sie reißen sie aus der Ruhe des Grabes, aus dem Aschl des Todes, zerstückeln, zerstreuen sie, die schon nicht mehr sie selbst, nicht mehr unverfehrt sind“ (Apol. 37.). Konnte gegen eine solche Menge nur praktisch durch Geduld und kühne Freimüthigkeit ein erfolgreiches Zeugniß abgelegt werden, so war es schon leichter möglich, die sonst über die Christen herrschende Meinung zur Rede zu stellen und zur Selbstprüfung hinzuleiten. Alles füllte sich mit Christen, aus allen Ständen erfolgten zahlreiche Uebertritte. Sollte hinter einer so großartigen Erscheinung nicht ein verborgenes Gutes liegen? Und wenn die Menge nicht über Werth und Unwerth entscheidet, zeigen sich denn irgendwo im Auftreten der Christen Furcht und Scham, die wesentlichen Begleiterinnen des Bösen? Während die menschliche Wißbegierde hier

allein stumpf zu werden scheint, wird doch immer das Schlimmste bei den Christen vorausgesetzt. Treffliche Leute werden oft von ihren Angehörigen verstoßen, weil sie Christen geworden sind, und treten Menschen üblen Leumundes über, so wird nicht ihr neuer, sondern ihr früherer Wandel mit dem Christenthum in Verbindung gesetzt. Es ist nur der Name der Christen, welcher Haß erregt, und welcher Haß ist ungerechter als der gegen einen Namen von guter Bedeutung? — Die greifbarste Handhabe für die Kritik bot das gerichtliche Verfahren der Statthalter dar, weil sie nach festem Gesetz verfahren oder verfahren sollten. Trajan hatte geboten, die Christen nicht aufzusuchen, wenn sie aber gebracht würden, sie zu strafen. Wie widerspruchsvoll sind diese theils schonenden, theils wüthenden Bestimmungen! Wenn die Obrigkeit etwas verurtheilt, weshalb sucht sie es nicht auf wie sonst immer? Wenn sie es nicht aufsucht, weshalb spricht sie es nicht dann frei? Nicht deshalb also scheint der Christ straffällig, weil er gefehlt hat, sondern deshalb, weil er zufällig angezeigt ist. Mochte Trajan's Edict aus Milde hervorgegangen sein, seine Zweckmäßigkeitserwägungen traten in schroffen Widerspruch mit dem strengen Recht und Gesetz.

Ganz dasselbe gilt von dem Verfahren gegen angezeigte Christen. Sonst wurde gefoltert, um ein Geständniß hervorzubringen, um über den Verbrecher selbst, seine Mitschuldigen u. s. w. Genaueres zu erfahren; die Christen aber folterte man, um sie zur Verleugnung des Namens Christi zu bringen. Galt wirklich das Christsein für ein Verbrechen, so war Jeder, der sich zu ihm bekannte, zu bestrafen. Wurde aber die Verleugnung gleichsam als ein das Vergangene sühnendes Gelöbniß für die Zukunft angesehen, so war wieder das strenge Rechtsverfahren durch anderweitige Motive durchbrochen. Auch hier kommt das Verfahren auf eine Verfolgung des Namens hinaus; die bestehenden Gesetze sind aber nicht absolute Autorität; wie so viele alte Verordnungen geändert werden, so sollten auch diese nach der Norm der Gerechtigkeit reformirt und Religionsfreiheit gegeben werden.

Wenn hinter all' dieser Verworrenheit und Ungerechtigkeit dämonische Inspiration wirkt, die Christen aber Macht über die Dämonen haben, so erhebt sich die Frage, weshalb die Christen nicht durch den Gebrauch dieser Macht den Verfolgungen ein schnelles Ende bereiten, um so mehr, als Tertullian auf diese Begabung ein so starkes Gewicht legte. In der That würde es von dieser Seite den Gedanken Tertullian's am meisten entsprechen, wenn unter siegreicher Offenbarung der charismatischen Kräfte des Christen, wenn unter raschen

Schlägen des göttlichen Gerichts das römische Reich zusammenstürzte, und das Ende der Dinge käme. Daß im Widerstreit mit diesen Vorstellungen die Dämonen noch eine so große Macht in den Christenverfolgungen entfalten konnten, scheint doch dadurch noch nicht genügend erklärt, daß sie mit Scharenhaufen verglichen werden, welche die Waffen gegen ihre Herren ergriffen haben. — Tertullian sucht daher auch noch von einer anderen Seite her die Lösung des Räthfels, welches im Vorden der Christen lag. Wenn er auch nicht sah, wie in seiner Theorie sich vielfach die leidenschaftliche Uingeduld seines Weisens Ausdruck verschafft hatte, so bekämpfte er doch mit aller Kraft diese Wurzel des Bösen in sich, wie seine schöne Schrift *de patientia de persec.* 2.1. Zeugniss giebt. So hat er sich denn auch mit Liebe in den Sinn und Sagen des Leidens verliebt, das, weil von Gott herrührend, ein Gut sein muß, wenn auch nicht für das Gefühl, doch objectiv *de fuga in persec.* 2.1. Besonders ist es aber das Leiden für Gott, für Christus durch heidnische Verfolgung, welches an und für sich als heilbringend von ihm angesehen wurde. Denn wenngleich der Christ das Leiden als solches nicht liebt, so trägt er es doch mit Freuden, weil es der Weg ist, der nur zur vollständigen Erreichung seines Zieles führt: durch das Martirium erwirbt er hier sich selbst volle Vergebung, besiegt die Dämonen, deren Verfolgung nun dahin ausschlägt, daß die treuen Christen die Erfüllung ihrer heiligsten Wünsche, die Gemeinschaft mit Christo, erringen, streut endlich einen Samen aus für das Wachsthum der Kirche. Daß auch nach dieser Seite hin eine Ueberspannung sich bei Tertullian immer mehr fühlbar machte, ist aus seinen sonstigen Anschauungen leicht zu erklären. Da er kein Ideal des Staates hatte, kein Handeln der Liebe an ihm kannte, sondern sich rein negativ zu ihm stellte, so war nur entweder ein vernichtendes Handeln oder ein vollständig leidendliches Verhalten unter den Angriffen des Staates möglich. In beiden Fällen, war Tertullian sich bewußt, errang der Christ einen vollständigen Sieg über die dämonischen Mächte. Der Gegensatz zwischen Heidenthum und Christenthum war aber hiermit aufs Höchste gespannt und es prägt sich hierin die Festigkeit aus, mit welcher Tertullian in den Kampf eingriff, der ihm der letzte war vor der endgültigen Krisis.

Zur Lehre von der Schöpfung.

Der theistische Schöpfungsbegriff im Kampfe mit den
Theorien des Materialismus, Pantheismus und
Deismus.

Von

Prof. Dr. O. Böckler in Gießen.

Auf keinem Punkte tritt ein durchgreifenderer Gegensatz zwischen den Weltanschauungen des concreten biblischen Theismus einerseits und des entweder pantheistischen oder deistischen Naturalismus der modernen Weltbildung andererseits zu Tage, als da, wo es sich um die Lösung des großen Problems der Weltentstehung, um die Frage nach dem Wie? und Woher? des Schöpfungsvorganges handelt. Bezüglich der Lehre von der Vorsehung und der Regierung der Welt kann viel leichter eine gewisse Uebereinstimmung zwischen beiderlei Standpunkten erzielt werden, vorausgesetzt, daß der Deist und der Pantheist sich zur Annahme von wenigstens relativ wunderbaren Actionen der Gottheit in der Natur verstehen und daß auf der anderen Seite der Theist sich zu jener correcteren Wundertheorie der neueren offenbarungsgläubigen Weltansicht bekennt, welche auch in dem wunderbaren Eingreifen Gottes in den Gang der Weltereignisse ein durch bestimmte Gesetze normirtes Walten, ein nicht willkürlich gegen, sondern kraft ewiger Weisheit in und mit der Natur wirkendes Verfahren erblickt. Bis zu diesem Grade von wenigstens entfernt analoger Beschaffenheit vermag es aber die Schöpfungslehre beider Theile im Falle consequenter Ausbildung in keiner Weise zu bringen. Der Pantheist (und der in diesem Punkte nothwendig mit ihm Hand in Hand gehende Materialist) kann sich weder den ewigen persönlichen Schöpfer noch das absolute Nichts denken, aus welchem derselbe nach theistischer Lehre die gegenwärtige Welt nach Stoff und Form producirt haben muß, und der entschiedene Deist hinwiederum ist unfähig, jenes geheimnißvolle Zueinander von freiem Walten des

Schöpfers über dem zu formenden Weltstoffe und von nothwendiger Immanenz seines Geistes in diesem Stoffe und seinen einzelnen Gebilden zuzugestehen und zu begreifen, welches das Hauptkennzeichen des concret monotheistischen Schöpfungsbegriffes ist und bleibt. Beide Hauptformen des modernen Unglaubens sind hier durch eine doppelte Kluft von der schriftgläubigen Auffassung geschieden. Einmal durch ihre Leugnung der wahren Persönlichkeit und der unbeschränkten Macht Gottes gegenüber der Natur — ein Vorwurf, der im Wesentlichen auch ihre Theorien von der Vorsehung und Weltregierung trifft. Sodann aber auch durch ihre Unfähigkeit, die Welt als ein aus nichts geschaffenes Product freier Liebe des Ewigen und eben damit als zu relativer Abbildung von dessen Wesen und zu allmählicher Heranbildung zu seiner Wesensgemeinschaft bestimmten Organismus aufzufassen — ein Mangel, der sich nur mittelbarerweise auch auf dem Gebiete der Vorsehungslehre fühlbar macht, in voller Stärke und grellster Unmittelbarkeit aber lediglich auf dem der Weltentstehungstheorie hervortritt. Eine Rundschau über die beachtenswerthesten materialistischen, pantheistischen und deistischen Schöpfungstheorien deutscher Naturforscher und Naturphilosophen der Gegenwart, wie wir sie im Nachstehenden zu geben beabsichtigen, wird theils zur Bestätigung, theils zur Erläuterung und weiteren Ausführung des hier Gesagten dienen können. Unter den Vertretern des theistischen Schöpfungsbegriffes, welche wir diesen Theorien gegenüberzustellen haben, wird neben Weisse, der in seiner „philosoph. Dogmatik“ das Problem der Schöpfungslehre mit besonderer Gründlichkeit behandelt hat, namentlich Ulrici, als selbstständigster und namhaftester Repräsentant einer wahrhaft positiven Naturphilosophie in der Gegenwart, unsere besondere Aufmerksamkeit in Anspruch nehmen müssen. In eine Kritik der Ulrici'schen Schrift „Gott und die Natur“ (Leipz. 1862), namentlich der auf die Schöpfungslehre bezüglichen Partien derselben, werden wir daher unsere schließliche apologetische Darstellung des wahren theistischen Schöpfungsbegriffes gegenüber jenen anders lautenden Theorien im Wesentlichen einzufleiden haben.

Im System des eigentlichen Materialismus (oder richtiger: des consequent ausgebildeten Sensualismus) kann, streng genommen, weder von einer Schöpfung noch überhaupt von einer Entstehung der Welt die Rede sein. Während der Pantheismus die gegenwärtige

tige sichtbare Welt zwar nicht geschaffen werden, aber doch irgendwie entstehen, d. h. aus der uranfänglich vorhandenen Gottheit emaniren oder sich entwickeln, läßt, leugnet der Materialismus überhaupt jede erste Entstehung der Welt nach Stoff oder Form, verwirft also jedwede Emanations- oder Transmutationshypothese, mag dieselbe nun vom unbestimmten Aether oder vom solideren Rohstoffe gravitirender Massen ihren Ausgangspunkt nehmen, und lehrt vielmehr eine absolute Anfangslosigkeit der Materie auch ihren wesentlichen organischen Formen nach. So H. Eozloe, der folgerichtigste Theoretiker des modernen Sensualismus, von dessen crass materialistischer Stabilitätslehre wir bereits früher in dieser Zeitschrift in Kürze gehandelt haben (Jahrg. 1861. S. 683 ff. über die Speciesfrage). So auch H. G. D. Volger in seiner „natürlichen Geschichte der Erde“ (Frankfurt 1857), einem ebenso kühnen als interessanten Werke, aus welchem man diese materialistische Ewigkeitstheorie in besonders anschaulicher Weise kennen lernen kann. Daß die Dinge in der Welt Anfang und Ende haben, ist nach ihm bloßer Schein. Nur in den äußeren Erscheinungen der Dinge, nur an der Oberfläche der Wesen dieser Welt findet Wechsel statt; die ihnen zu Grunde liegende Wirklichkeit ist eine in sich geschlossene Kette ohne Anfang und ohne Ende, einig, stetig und frei von allem Wechsel des Werdens und Vergehens. Schon die uns zunächst liegenden und genauest bekanntesten Naturerscheinungen unserer Erdoberfläche weisen auf Entwicklungen in unabsehbar langen Zeiträumen, ja geradezu auf ewige Dauer hin. „Keines der unserer Beobachtung zugänglichen Verhältnisse gestattet uns, anzunehmen, daß die Kette der Erscheinungen, welche die Oberfläche der Erde uns darbietet, je einen Anfang gehabt habe, je ein Ende haben werde“ (S. 15.). Einen Hauptbeweis für die Richtigkeit dieses Satzes sucht Volger darin, daß bereits die ältesten Schichten unserer Erdoberfläche, die Urgebirge, nichts als „umgewandelte Neubildungen“ seien, daß bereits sie ohne die vorherige Existenz von Pflanzen und Thieren gar nicht hätten entstehen können. Denn ohne Kalk gebe es keinen Feldspath, der chemische Proceß der Bildung des letzteren fordere das Vorhandensein des ersteren; ohne Pflanzen und Thiere gebe es aber keinen Kalk, da aller Kalk unzweifelhaft organischen Ursprungs sei¹⁾. Also schon vor der Entstehung der ältesten Bestandtheile des uns bekannten Schichtengebäu-

¹⁾ Wie eifertig und willkürlich dieses Schlußverfahren ist, erhellt zur Genüge daraus, daß weder die Entstehung des Feldspaths unbedingt und ohne

des der Erde (dessen Alter nach muthmaßlicher Berechnung auf mindestens 648 Millionen Jahre zu schätzen sei) müßten organische Wesen in ungeheuren Massen auf derselben gelebt haben. Ein eigentlicher Anfang lasse sich aber weder für jene geologischen Schichten noch für diese Organismen angeben; nur bornirter „Röhlerglaube“ bedürfe überhaupt der Annahme eines solchen Anfanges. Einen zum höheren fortschreitenden Entwicklungsgang der Erde und ihrer organischen Bewohner dürfe man wohl annehmen, aber nur für einzelne Zeiträume, nicht im Ganzen. In diesem finde nur ein ewiger Kreislauf statt, eine endlose Wiederholung, eine ewige Wiederkehr! Jede natürliche Art, einerlei, ob organisch oder unorganisch, scheine ihre besondere längere oder kürzere Umlaufszeit zu haben, am Schluß von welcher sie einer anderen Art Platz mache. Aber später, nach Verfluß von ungemessen langen Zeiträumen, kehrten dann die alten Arten wieder und bewiesen eben damit, daß es nichts Neues unter der Sonne gebe und daß Alles, was kommt, schon dagewesen sei!

Volger steht mit dieser Weltanschauung, die in der That einem Gynnosophisten Indiens alle Ehre machen würde, keineswegs so völlig isolirt da, wie es bei der revolutionären Kühnheit und Neuheit vieler seiner Behauptungen, namentlich vieler auf die Geologie und Paläontologie bezüglichen, sich vielleicht erwarten ließe. Der bekannte V. Büchner, zollt in seiner neuesten Schrift „Aus Natur und Wissenschaft“ (1862), wo er neben zahlreichen anderen interessanten Referaten über naturwissenschaftliche und philosophische Werke auch eine Kritik des Volger'schen Werkes (unter der Ueberschrift: „Erde und Ewigkeit“, S. 72 ff.) veröffentlicht, wenigstens dem Hauptgedanken desselben allen Beifall. Namentlich billigt er, daß Volger, in weiterer Verfolgung eines bereits durch Geologen wie Bischof und Snell betretenen Weges, der plutonistischen Erdbildungstheorie gründlich absage, und adoptirt zugleich mit seiner neptunistischen Erklärungsweise

Weiteres die vorherige Existenz von Kalk voraussetzt: denn verhältnüßig nur selten vertritt Calcium die Stelle der obnebin ziemlich geringfügigen Procente an Kalium, welche regelmäßig im Feldspath enthalten sind, — s. Naumann, Elemente der Mineralogie, S. 299.), noch auch die dem Kalk selbst zu Grunde liegenden Reste organischer Wesen als eigenliche „Pflanzen und Thiere“ bezeichnet werden können, da sie vielmehr durchgängig dem Bereiche jener mikroskopisch kleinen Welt der Preterorganismen oder Infusorien angehören, welche als indifferenten Anfang beider, der Pflanzen- und der Thierwelt, vorbergeht und zu Grunde liegt. Vgl. E. G. Carus in der unten näher zu besprechenden Schrift „Natur und Idee“, S. 156. u. 223 ff.

der geologischen Lagerungsverhältnisse die sich ins Unendliche verlierenden Zeiträume, die Volger für deren Bildung in Anspruch nimmt. Daß derselbe die Kant-Laplace'sche Nebularhypothese zur Erklärung der primitiven Entwicklung des Sonnensystems und des Erdballs herbeizuziehen versucht habe, erklärt Büchner zwar für inconsequent, d. h. für einen Widerspruch mit der im Grund von ihm behaupteten Anfangslosigkeit der Erde; doch deutet er ihm selbst einen Weg für eine anderweitige Vermittelung des Wesentlichen jener Hypothese mit der Annahme einer Ewigkeit des Erdballs an. Ebenso schließt er sich darin an Volger an, daß er im Gebiete der organischen Schöpfung nicht etwa eine ewige Stabilität der Arten annimmt (wie Gothe in consequenter Durchführung seiner alle Entwicklung ausschließenden und den Naturzustand der Gegenwart verabsolutirenden Theorie thut), sondern ein Kommen und Gehen derselben, eine fortwährende Veränderung der Pflanzen- und Thierschöpfung durch Erlöschen früherer und durch Auftreten neuer Species, eine Entwicklung der organischen Schöpfung zu stets höherer Vollkommenheit, wenigstens innerhalb gewisser großer Weltperioden. Durch Bevorzugung der Darwin'schen Entwicklungshypothese vor der Agassiz'schen Behauptung eines fixen Charakters der organischen Arten, sowie überhaupt durch Hinneigung zu einer lebensvolleren und gleichsam mehr dynamischen oder progressistischen Naturauffassung geht übrigens Büchner deutlich über Volger's Standpunkt hinaus, zeigt sich also einer Fortbildung des eigentlichen oder crassen Materialismus zu einer mehr speculativen pantheistischen Weltansicht nicht abgeneigt (s. namentlich die Kritiken der Werke von Agassiz und von Darwin S. 182 ff. u. 245 ff. a. a. O.). Doch berührt dieß seine Auffassung des Schöpfungsvorganges so gut wie nicht, da er bezüglich der Frage nach der ersten Entstehung der Welt die consequent materialistische Behauptung einer Anfangslosigkeit der Erde und somit des kosmischen Universums überhaupt festzuhalten und durch Anschluß an Volger's „kreisenden Entwicklungsgang“ als eine in der Hauptsache den neuesten geologischen Ergebnissen wohl entsprechende Theorie möglichst plausibel zu machen sucht. (S. besonders S. 251. 252. des angeführten Werkes.)

Uebrigens deuteten wir bereits an, daß nur der consequente Materialismus die Entstehung der Welt ganz leugnen müsse und leugne; und in der That gehen nur ziemlich wenige Anhänger der materialistischen Doctrin bis zu dieser ihrer äußersten Consequenz fort. Die Meisten adoptiren Darwin's Hypothese oder auch wohl irgend

eine noch philosophischer gestaltete Weltentwicklungstheorie und stellen sich damit in der Hauptsache auf speculativ=pantheistischen Boden, indem sie zwar nicht beides, Stoff und Form, aber doch den Stoff des Univerfums, und in ihm eine formende Urkraft, als die von Ewigkeit her existirende Ursache der gegenwärtigen Weltgestalt betrachten. Nicht Wenige wissen zu dieser halb materialistischen, halb pantheistischen Theorie obendrein den Begriff oder wenigstens den Ausdruck eines „Schöpfers“ hinzuzugesellen und denselben überall da, wo ihre rein mechanistische Theorie zur Erklärung der betreffenden Phänomene nicht ausreicht, oder auch sonst, wo es ihnen eben beliebt, in Anwendung zu bringen. Wir haben dieses inconsequente Hinüberschwanfen vom materialistischen Standpunkte zu dem des leichtesten Deismus bereits früher an Engländern wie Darwin und dem Autor der „Vestiges“ rügen müssen (vgl. die Abhandlung über die Speciesfrage a. a. D. S. 703. vgl. S. 665.). Von deutschen Vertretern des Materialismus trifft der nämliche Vorwurf zwar nicht einen Büchner, Vogt, Burmeister 2c. 2c., welche das Wort „Schöpfer“ ziemlich constant zu vermeiden wissen, aber doch Schriftsteller wie Ule, R. Müller, Rossmäßler und andere Mitarbeiter an der bekannten populären Zeitschrift „die Natur“, oder auch wie den Physiologen J. M. Schiff, dem Ulrici (a. a. D. S. 244.) mit Recht vorwirft, daß er nur kraft eines argen Widerspruches mit seinen sonstigen entschieden materialistischen Behauptungen „das Eingreifen eines mächtigen Schöpfers“ in den Mechanismus der menschlichen Natur statuiren und ein Zuhülfe=Eilen dieses „Schöpfers“ als eines echten deus ex machina, der überall da, wo der Mechanismus ins Stocken gerathe, aushelfen müsse, postuliren könne.

Für den Schöpfungsbegriff des Pantheismus, zu dessen näherer Betrachtung wir uns jetzt wenden, ist im Allgemeinen charakteristisch, daß er nicht sowohl den Stoff des Weltalls für das von Ewigkeit her Existirende ansieht, wie dieß der Materialismus thut, als vielmehr eine über diesem Stoff erhabene und ihm zu Grunde liegende Kraft oder Idee. Diese Idee wird entweder völlig substanzlos gedacht, als reiner Begriff oder absoluter Geist, der die Welt als sein anderes Ich aus sich heraussetzen muß, um sich selber zu verwirklichen (Fichte, Hegel), oder sie wird als primitive Einigung und absolute Indifferenz von Geist und Natur gedacht, die bei der Schöpfung sich in diese ihre beiden Factoren zerlegt, um fortan in doppelter Seinsweise, als denkende und als ausgedehnte Substanz,

zu existiren (Spinoza, Schelling). Für beide Hauptformen des Pantheismus, jene idealistische und diese realistische (oder identitalistische, wenn man will), ist die Annahme eines eigentlichen Schöpfungsactes, d. h. eines Actes, durch welchen die Welt als ein Niederes von Gott als dem Höheren kraft freier Willensbestimmung gesetzt wird, eine Unmöglichkeit. Beide müssen im Grunde Fichte's berühmtem Ausspruche beipflichten, wonach die Annahme einer Schöpfung „der Grundirrtum aller falschen Metaphysik und Religionslehre“ ist. Die Welt ist geworden, sie ist entstanden, hat sich aus dem göttlichen Urgrunde heraus entwickelt nach dieser Theorie, aber sie ist nicht geschaffen, sie ist nicht das Product einer freien Liebesthat und eines allmächtigen Schöpferworts Dessen, der da „dem, das nicht ist, ruft, daß es sei“. Gott entläßt die Welt aus sich nach jenen pantheistischen Systemen, er gebiert sie aus sich hervor als sein anderes Ich (seine nothwendige andere Existenzform), er wird in ihr sich selbst gegenständlich, gelangt in ihr und nur in ihr zu seiner vollen Selbsterfassung und Selbstverwirklichung, — aber als persönlicher Urheber, der auch ein Sein außer und über der Welt hätte, steht er ihr nicht gegenüber. Seit der Weltentstehung ist er dergestalt in die Welt ein- und in ihr aufgegangen, daß er fortan zwar das die Entwicklung derselben bedingende und durchwaltende Princip bildet, aber auch nicht mehr denn dieß, daß mit andern Worten zwar noch von einer Immanenz Gottes in der Welt, aber in keiner Weise von einer Transscendenz desselben über die Welt die Rede sein kann.

Bei den meisten Naturphilosophen der jüngsten Vergangenheit und Gegenwart, auf die wir hier allein unser Augenmerk richten, hat ausschließlich nur die realistische Form der pantheistischen Weltentstehungslehre Beifall gefunden, und zwar namentlich im Sinne der Schelling'schen Identitätsphilosophie. Das verhältnismäßige Zurücktreten des Hegel'schen Idealismus erklärt sich ohne Zweifel aus der überhaupt wesentlich realistischen Tendenz der gegenwärtigen Naturforschung, aus der überall dem Concreten in der Natur und der sinnlichen Empirie zugekehrten Grundrichtung unserer ganzen Zeit. Man will Materialismus und Idealismus, streng realistische und tiefer eindringende geistige Weltanschauung möglichst mit einander vermitteln; dazu bieten aber Schelling's tiefsinnige naturphilosophische Speculationen mehr Anhaltspunkte als Hegel's zwar kühn construirende, aber dabei auch unerbittlich scharf denkende und weit mehr den Verstand als die Phantasie befriedigende Begriffslogik.

Die inductive Methode der Naturbeobachtung, wie sie seit Baco als nothwendiges Princip aller echten physischen Forschung feststeht, läßt sich leichter mit der Schelling'schen Grundansicht vom Universum vereinigen als mit derjenigen Hegel's, die statt exacter Empirie und mühsamer Einzelforschung vielmehr begriffliche Speculation und abstracte Theorien zur Grundlage auch ihrer auf die Naturwelt gerichteten Constructionen macht. Fast alle pantheistischen Naturphilosophen der jüngsten Vergangenheit, die sich etwas eingehender über das Problem der Welterschöpfung, resp. Weltentstehung, ausgesprochen haben, kleiden ihre Anschauungen in Sätze ein, welche im Wesentlichen den Grundgedanken der Identitätsphilosophie entsprechen, — mögen die betreffenden Autoren nun von Alters her zur Schule Schelling's gestanden haben, wie der unten näher zu besprechende C. G. Carus, der bereits im zweiten und dritten Decennium unseres Jahrhunderts, also noch an der Seite eines Oken, ein begeisterter Vorkämpfer des Schelling'schen Pantheismus gewesen war, oder mögen sie erst neuerdings durch mehr oder minder tief gehende philosophische Studien, oder auch ganz ohne dergleichen, lediglich vom Streben nach Ueberwindung des öden Materialismus durch eine geistesfrischere und sittlich edlere Weltansicht getrieben, zum Anschluß an jene tiefsinnige Naturanschauung gelangt sein, welche Geist und Materie in gleicher Weise als Ausflüsse aus dem Einen göttlichen Urgrunde zu begreifen sucht, und welche namentlich in mehrfacher Hinsicht dazu geeignet scheint, der bekannten und in materialistischen und halbmaterialistischen Kreisen vielbewunderten Darwin'schen Entwicklungshypothese zur speculativen Unterlage zu dienen.

So ist es im Wesentlichen Schelling'scher Pantheismus, was Theodor Rohmer, der bekannte Verfasser der „Kritik des Gottesbegriffes in den gegenwärtigen Weltansichten“, wiewohl auf Vermittelung von Pantheismus und Theismus ausgehend, sowohl in der genannten Schrift, als in mehreren anderen, namentlich in der 1857 erschienenen: „Gott und seine Schöpfung“, zu entwickeln und zu begründen versucht hat. Alles Sein entspringt nach ihm aus Einem nothwendigen absoluten Urgrunde, der sich nur negativ benennen läßt, als das Nichts, der unbegrenzte Raum, die Ruhe, die Finsterniß, die Indifferenz. Beide, Materie und Geist, sind in diesem vorausgesetzten Urgrunde enthalten, nur nicht als Wirklichkeiten, sondern als vorerst noch unwirkliche Potenzen. Auch für Gott bildet jene Indifferenz den ewigen Urgrund; sie ist nicht Gott selbst, nicht der wirkliche, lebendige Gott, aber doch die absolute Voraussetzung seines Wirklichseins und Wirklichwerdens. Gott ist das Eine unbegrenzte und un-

endliche Sein, die Urverbindung von Raum und Zeit, von Ruhe und Bewegung, von Finsterniß und Licht, von Materie und Geist. Gott hat demnach einen Körper, er ist nicht reiner Geist, sondern er besteht aus Geist und Materie; er ist ein organisches Wesen, das an der gesammten Materie oder an dem Makrokosmos seinen organischen Körper hat. Aus diesem Makrokosmos ist die unendliche Menge der Mikrokosmen hervorgegangen, d. h. der vegetabilischen, animalischen und menschlichen Organismen, die zwar nicht Theile, aber doch begrenzte geschöpfliche Abbilder des Einen ewigen Makrokosmos sind. „Die makrokosmische Natur ist ein Theil, sie ist die Unterlage des offenbar gewordenen Gottes; die Geschöpfe sind nicht Theile Gottes, aber aus Theilen Gottes zu besonderen Wesen erhoben.“ Ihrer Zeit nach sind sie endlich, also sterblich, während die makrokosmische Natur in ihrer Folge unendlich, d. h. unsterblich, ist. Wie die einzelnen Geschöpfe sterben, d. h. ihrem Körper nach in den makrokosmischen Körper Gottes und ihrem Geiste nach — wenn sie nämlich solchen haben, wie z. B. der Mensch — in den Geist Gottes zurückkehren müssen, so müssen auch die ganzen Schöpfungswerke, d. h. die Verbindungen der jeweilig zusammengehörigen Geschöpfe zu einer Welteinheit, in gewissem Sinne sterben; sie sind ihrer Fortdauer nach begrenzt; Gott zerstört sie wieder, wenn ihre Zeit erfüllt ist, um durch Erschaffung neuer höherer Schöpfungswerke nach ihnen sein Wesen von Stufe zu Stufe vollkommener zu offenbaren. So ist es den in urweltlicher Zeit auf einander gefolgten Schöpfungen ergangen; so wird es auch der gegenwärtigen Schöpfung ergehen. Dieselbe schließt als Hauptarten mikrokosmischer Wesen oder Abbilder Gottes in sich: 1) Pflanzen, d. h. von Gottes Körper nicht ganz zu trennende Organismen mit einem nur partiellen Sonderleben, gleichsam Halbgeschöpfe; 2) Thiere, d. h. wohl körperlich von Gott getrennte, aber nicht geistig von ihm freigelassene Organismen, Wesen mit relativer Freiheit, gleichsam Zweidrittelsgeschöpfe; 3) Menschen, d. h. körperlich von Gott getrennte und geistig von ihm freigelassene Organismen, geistige Selbstwesen, in denen einzelne Ideen Gottes als Individualgeister ein selbständig verkörpertes Dasein führen, und darum nicht bloß halbe oder Zweidrittels-, sondern ganze Geschöpfe. Der Individualgeist des Einzelmenschen ist seiner Anlage nach eine Idee Gottes, hineingesprochen in die beschränkte menschliche Schöpfung, und zwar ist er bald eine bloße Theilidee und insofern unvollständig und der Ergänzung bedürftig, bald eine Total- und Centralidee, ein mi-

frokosmisches Abbild der Gesamtheit der göttlichen Ideen, d. i. eine welthistorische Persönlichkeit, die allen übrigen mit der Bestimmung des Leitens und Beherrschens übergeordnet ist. Aber eine nur zeitliche Offenbarungsform, ein der Vergänglichkeit unterworfenen Abbild, eine bloße Zeitidee der Gottheit ist nichtsdestoweniger auch jeder Menscheng Geist. Gott sichert ihm kraft seiner Freiheit allerdings individuelle Unsterblichkeit zu; allein diese besteht nur darin, daß gleichzeitig mit dem Sterben des Leibes der Geist in den Gottesgeist zurückkehrt, um eine unbestimmte Zeit in ihm zu ruhen oder zu schlafen, d. h. alles Bewußtseins gänzlich verlustig zu gehen, endlich aber zugleich mit einem neuen Leibe und zugleich mit einer völlig neuen Schöpfung neu geschaffen zu werden. Aber nicht als Mensch, sondern als ein Wesen einer neuen, höheren und verklärteren Ordnung wird dann der Individualgeist neu geschaffen und mit einem neuen Organismus umkleidet. „Die Logik ist unerbittlich: wie die früheren in sich begrenzten Schöpfungen der Erde, so wird auch die gegenwärtige Schöpfung einst untergehen, wenn, was Gott durch sie hat aussprechen wollen, vollständig gesagt ist und er zu höheren Aussprachen fortschreitet. Dann hört die menschliche Gattung in ihrer Realität auf, denn der Mensch als Mensch ist an den irdischen Menschenkörper gebunden.“ (S. die angeführte Schrift „Gott und seine Schöpfung“ [Nördlingen 1857], besonders S. 10, 55 ff., 60 ff., 87 ff., 95 ff., 102 ff.)

Man sieht, der Versuch dieses Autors, dem Pantheismus durch Herübernahme gewisser pantheistischer Elemente in die theistische Speculation zu entgehen, verfehlt vollständig sein Ziel. Sein Gott ist so gewiß nicht verschieden vom Weltall, als dasselbe den organischen „Leib Gottes“ bildet und als nicht etwa Unendlichkeit und Ewigkeit, die absoluten Urbilder von Raum und Zeit, sondern Raum und Zeit selbst als nothwendige Eigenschaften in Gott verlegt werden. Von einem überräumlichen Sein Gottes vermag er sich so wenig eine Vorstellung zu machen, daß er die echt theistische Weltanschauung, welche Gott als über die Schranken des Raums und der Zeit erhabenen Schöpfer von Raum und Zeit darstellt, eben deswegen der Ungeheuerlichkeit beschuldigt, sie „stelle Gott ganz außerhalb Raum und Zeit und eben damit auch außerhalb aller Kategorie, außerhalb aller Logik, ja außerhalb alles Seins“ (a. a. O. S. 29.). Mit einer solchen Einschränkung Gottes in Raum und Zeit oder, was dasselbe ist, mit einer solchen Leugnung der Transcendenz Gottes über das raumzeitliche Universum, ist aber die emanatistische Fassung des

Schöpfungsbegriffes unmittelbar verbunden; alle „Schöpfungswerke“ und „Eingelgeschöpfe“ sind demnach nicht von Gott, sondern aus Gott hervorgebracht; ein eigentliches Erschaffen findet überhaupt in keiner Beziehung statt; und wie die schöpferischen Hervorbringungen, so sind auch die darauf folgenden Zerstörungen des Hervorgebrachten nicht freie Willensacte, sondern nothwendige Momente in der gesammten Entwicklung des göttlichen Werdens und Lebens. Denn auch das göttliche Leben, obwohl es in einem ewigen und unendlichen Vervollkommnungsproceß begriffen ist, „wechselt zwischen Ruhe und Bewegung“ und bedarf daher einer zeitweiligen Rückkehr ins Nichtschaffen. Gott „muß in seinen Anfang zurücksinken können, um den Anfang von Neuem zu begreifen; er muß wieder zum Nichtseienden werden, muß in seiner eigenen Tiefe, in der Ewigkeit begraben liegen und schlafen können, um zu neuen und immer herrlicheren Schöpfungen gestärkt wiederzuerwachen“ (S. 148. 149.).

Ohne sich in umfassendere metaphysische Speculationen nach Art der Rohmer'schen, denen man eine gewisse originelle Tiefinnigkeit und schwungvolle Geistesfrische schwerlich wird absprechen können, einzulassen, vielmehr sich im Wesentlichen auf das bescheidene Thema einer kritischen Beleuchtung des „Materialismus und Idealismus in ihren gegenwärtigen Entwicklungsstufen“ (Heidelberg 1858) beschränkend, hat A. Cornill in vielen Stücken engverwandte Anschauungen entwickelt und namentlich über das Verhältniß Gottes zur Schöpfung sich fast ganz im Sinne des nämlichen Schelling'schen Pantheismus ausgesprochen. Im Gegensatz zum „Absolutismus der Speculation“, d. h. zu der aprioristisch construirenden Naturphilosophie Hegel's und seiner Geistesverwandten, sowie nicht minder zum „Absolutismus der Empirie“, wie sich derselbe bei den Hauptformen des Materialismus findet, sucht Cornill einen „indefiniten realistischen Monismus“ zu begründen. Danach sollen Geist und Natur „nichts als verschiedene Erscheinungsweisen der Einen absoluten Substanz“ sein, welche man mittelst einer metaphysischen Hypothese aus dem erkenntnistheoretischen Dualismus von äußerer und innerer Erfahrung zu erschließen habe. Da sich die Art, wie Geist und Natur in jener absoluten Substanz ursprünglich geeinigt und durch sie bedingt sind, ebenso wenig angeben lasse, als die Art und Weise, wie sie sich im Wesen des Menschen zu einander verhalten, so sei der realistische Monismus in dieser Hinsicht als unbestimmter und undefinitiver zu bezeichnen. Alle Dinge seien übrigens nur Offenbarungen der Einen absoluten Sub-

stanz, die natürlichen wie übernatürlichen, die körperlichen wie die geistigen, und Natur und Religion, Empirie und Mystik ständen eben darum keineswegs in principiellern Gegensatze zu einander, ließen sich vielmehr sehr wohl in Einklang bringen, vorausgesetzt, daß man sich jeder dualistischen Denkweise in Bezug auf das Verhältniß von Geist und Stoff mehr und mehr entschlage und, geleitet von einer wahrhaft inductiven Methode des philosophischen Forschens und Denkens, die Welt weder einseitig mechanisch noch dynamisch, sondern überall wahrhaft organisch, d. h. im Sinne des realistischen Monismus, anschauen lerne.

Auf den Schöpfungsvorgang näher einzugehen, findet Cornill bei der Entwicklung dieser mehr allgemeinen Gesichtspunkte (die er im dritten und letzten Haupttheile seines Buches in eingehender Weise mit Beziehung auf Locke's Mikrokosmos und J. H. Fichte's Anthropologie vertheidigt) nicht hinreichende Gelegenheit. Direct und vornehmlich mit der Schöpfungslehre beschäftigt sich dagegen ein weiterer Repräsentant der hier in Rede stehenden pantheistischen Weltbetrachtung auf Schelling'scher Grundlage: Chr. German, Verfasser des durch blühende Schreibart, poetischen Schwung der Gedanken und Feinheit der philosophischen Gedankenentwicklung gleichsehr bemerkenswerthen Schriftchens: „Schöpfergeist und Weltstoff, oder die Welt im Werden“ (Berlin 1862). Als ein „Beitrag zu der Frage: Welche religiösen Vorstellungen gewinnt unsere Zeit aus einer denkenden Betrachtung des Weltganzen?“ sucht dieses Werkchen „ein vermittelndes Uebergangsprincip auf zwischen der älteren orientalischen und der neueren occidentalischen Gestalt des menschlichen Selbst-, Welt- und Gottesbewußtseins, und zwar in der Weise, daß die Ideen der Vergangenheit von den Erkenntnissen der Gegenwart, der alte Glauben vom neuen Wissen und das neue Wissen vom alten Glauben geistesverwandtschaftlich beleuchtet und aus ihrer Vereinigung die einheitliche Anschauung eines aus Einem Gusse gegossenen Weltganzen gewonnen werde, dessen körperliche Sphäre als der bewegte Vordergrund einer sie von innen her erregenden geistigen Sphäre angeschaut und beide großen Zwillingshemisphären des Doppelreiches alles Seienden, die äußere, durch die Sinne wahrnehmbare, und die innere reflectirte Welt, in unser Bewußtsein aufgenommen werden als unter einander verbunden und mit einander versöhnt durch die Lebenskraft und das königliche Gesetz Einer ewigen Liebe“ (Vorrede, S. XIV. XV.). Schon hier also tritt der Schelling'sche Grundgedanke eines durchgängigen Parallelismus

von Geist und Materie als der wesentlichen Aeußerungsweisen der Einen absoluten Ursubstanz oder Indifferenz deutlich genug zu Tage. „Beide Urelemente des Seins“, so heißt es etwas weiter unten, „das centrale des Geistes und das peripherische der Materie sind von Ursprung her gleichzeitig bestehende, einheitlich mit einander verbundene, unaufhörlich aufeinander bezogene Theile, Correlate des allgemeinen Wesens des Ganzen, deren Verhältniß zueinander gedacht werden muß, nicht als das zweier mit Ketten aneinander geschlossener Gefangenen, sondern als dasselbe, wie es sich unter uns bei zweien durch die Liebe zu Einem verbundenen Wesen zeigt, daß nämlich bei aller Freiheit der persönlichen Wesensausprägung jedes Einzelnen dennoch überall das zusammenhaltende Band tiefster innerer Zugehörigkeit die Verbindung beider darstellt als die dem Wesen nach überall unauflösliche Einheit eines Ganzen, als ein System sittlicher und physischer Wechselwirkungen, als die in einer Einheit sich begegnende Freiheit und Nothwendigkeit.“

— Gott erscheint sonach in keiner Weise als von der Welt verschiedenes oder über sie erhabenes Wesen. Er geht ganz in ihr auf, oder vielmehr, er ist das abstracte Urprincip alles Seins und Werdens in der Welt, die an sich nur potentiell wirkliche Indifferenz oder Urmaterie, aus welcher sich die polarisch entgegengesetzten Grundelemente alles kosmischen Lebens, die Materie einerseits und der Geist andererseits entwickeln. Denn „in seinem tieferen Grunde ist es Ein und dasselbe Leben beider in Gott verbundenen Elemente, das, sich hier nach seiner leiblichen Seite hin bis zu den bewußtlosen Grenzen der Trägheit und Schwerkraft herabsenkend, in dem nur vom unsichtbaren Walten der Dynamide durchströmten Stein scheinbar erstarrt, in Pflanze und Thier traumartig erwacht, endlich in der Form der bewußten Einzelverbindung von Materie und Geist, die wir menschliche Seele nennen, sich im Einzelwesen wieder der Natur der ersten ursprünglichen Verbindung in Gott nähert, in der es als allgemeines Leben des Geistes in der Materie lebt und webt, um sich nach seiner geistigen Seite hin zuletzt in den bewußten Schöpfungen des Menschengeistes, in seinem Wollen, Können und Vollbringen frei auseinanderzulegen.“ So ist also alles Leben dieser Welt „eine fortwährende Verendlichung des Göttlichen“ und alles vom Göttlichen Belebte ist auch von ihm geheiligt. Der göttliche Weltgeist ist kein anderer als der heilige Geist, und seine heiligende Wirkung erstreckt sich auf Leib und Seele, ja auf alle Dinge bis zu jener äußersten Consequenz hin, welche der Prophet zieht, wenn er von einer

Zeit spricht, zu welcher „die Rüstung der Kasse dem Herrn heilig sein wird und die Kessel im Hause wie die Becken vor dem Altar“ (Sach. 14, 20.)¹⁾.

Das allmähliche Werden der Welt oder die Art, wie der „Weltstoff“ unter dem Einflusse des ihm einwohnenden „Schöpfergeistes“ successive zu den concreten Formen und Zuständen der gegenwärtigen Naturgestalt des Universums ausgebildet und emporgehoben wird, beschreibt German in den drei Hauptabtheilungen: der Weltraum, die Erde und der Mensch. — Die Art, wie er im ersten dieser Abschnitte (S. 7—42.) die allmähliche Entwicklung der kosmischen Materie und der planetaren Körperlichkeit aus der absoluten Indifferenz oder aus dem Urnichts darstellt, erinnert an Schelling's Potenzenlehre. Er meint: Zwischen Materie, Substanz und Stoff lassen sich Unterschiede denken, wie zwischen Gedanke, Wort und That; die letzteren sind Potenzen, Entwicklungsgrade der ersteren, Verdichtungsstände“. Als erste und oberste Potenz oder als feinsten Aggregatzustand des allgemeinen Seins gilt ihm der Aether (das Urdynamid); als zweite der Weltduft oder der im Weltraume verbreitete allgemeine geistig-leibliche Urstoff: die kosmische Materie; als dritte und größte die anorganische Masse der einzelnen Planeten, gleichsam der Niederschlag aus jenem allgemeinen Weltstoffe. Wie sich dieser Niederschlag gebildet, und die verschiedenen Größen-, Umlaufs-, Constellations-, Dichtigkeitsverhältnisse unserer jetzigen Astralwelt und unseres Planetensystems erzeugt habe, ob man sich bezüglich dieser Frage an Laplace's Hypothese oder an die mehrfach abweichende Erklärungsweise eines Arago anzuschließen habe, dieß läßt German unbestimmt, betont aber desto stärker als allgemeines Ergebniß

¹⁾ S. 25., vgl. S. 10 ff. — Noch unangenehmer, um nicht zu sagen widerwärtiger, lautet eine die gleiche kosmische Verallgemeinerung und Vernatürlichung heiliger Offenbarungswahrheiten verrathende Aeußerung auf S. 78: „... Auf die göttliche Stimme der Vernunft gestützt, gelangt der Mensch zu dem Bewußtsein, daß es einen Gott giebt, durch welchen Alles ist, daß der Mensch aus Gott hervorgegangen und daß Gott und Mensch durch Einen Geist miteinander verbunden sind. Dieser in der Nicänischen Trilogie von Vater, Sohn und heiligem Geist dogmatisch ausgedrückte Satz (!) enthält die unerschütterliche Grundüberzeugung des menschlichen Geistes.“ — Je ehrlicher German sonst in der unbedingten Verwerfung aller Wahrheiten der geoffenbarten Religion ist (s. unten), um so weniger können derartige Redekünste gefallen, durch welche er seinen nackten Pantheismus gelegentlich mit dem Scheine kirchlicher Rechtgläubigkeit auszustatten sucht.

seiner Betrachtung, daß man „das Universum als einen ewig geschehenden Schöpfungsproceß des Gottesgeistes, als eine ewige Selbstunterscheidung seines Wesens“ anschauen müsse (S. 31 ff., 39 ff.). Im zweiten oder tellurischen Theile (S. 43—68.) bekennt er sich dann zu der Darwin'schen Entwicklungstheorie, und zwar in der entschiedensten Weise, mit Zustimmung auch zu den verwegensten Consequenzen dieser Hypothese. „Aus einer gemeinschaftlichen Keimschicht hervorbrechend“ — so schildert er die erste Entstehung organischen Lebens auf Erden — „spaltete sich der neue Lebensstrom in die beiden großen Arme vegetabilischer und animalischer Organisation. Die ersten Wege, in deren späterem Verlaufe wir dort der Ceder, hier dem Mammuth begegnen, liegen in ihren ersten Ursprüngen ununterschieden nebeneinander (!) u. s. f.“ Die stufenmäßige Aufeinanderfolge der urweltlichen Flora's und Fauna's weiß er in schwungvoller, geistreicher Weise anschaulich zu beschreiben. Er bezeichnet sie als „einen ungeheuren, über unermessliche Zeiträume sich hinziehenden Hütungsproceß der Erde, in welchem der Bildungstrieb des Zellinhalts sich seine Wandlungen gestaltete“, als „einen ungeheuren Nahrungsproceß“, in welchem die in ihren frühesten Lebensäußerungen noch vielfach plumpe und colossale Formen producirende Materie „wie der Hefe haltende Teig über die ihm bestimmten Formen und Gefäße zuerst hinauszuschwellen und dann erst, langsam erkaltend, sich der vorgezeichneten Gestaltung zu fügen pflege“. Die wachsenden Grade der Beseelung der Organismen bis hinauf zur individuellen Menschenseele, dem edelsten Theile und vollkommensten Abbilde der „allgemeinen Weltseele“, schildert er (unter Berufung auf Huschke's „Schädel, Hirn und Seele“) als im innigsten Zusammenhang mit der zunehmenden Ausbildung, Veredlung und Verfeinerung der Ernährungslässigkeit oder der in Zellsaft, Chylus, Blut u. s. w. zu Tage tretenden plastischen Materie stehenden Entwicklungsproceß. Die zu supponirende Umsezung des Blutes in elektrisches Nervenfluidum endlich, als worauf die bewußte Lebensthätigkeit aller beseelten Organismen, auch der Menschen, beruhe, bezeichnet er als „eine Metamorphose, welche die ersten irdischen Formen aus ihrer Dichtigkeit, Schwere und Trägheit wieder zurückführe zu jener Stufe des ätherischen und imponderablen Daseins, zu jener ersten allgemeinen geistig-leiblichen Verbindungsform des göttlichen Ganzen.“ Damit schließe sich denn die Kette der vom Aether ausgehenden Totalanschauung von der Natur auf das Vollkommenste. „In der Be-

wegung denkenden Empfindens ist der Weltorganismus in der Erde als Gedankenorganismus ausgesprochen; die geistig-leibliche Wandlung ist aus ihrer ersten bedingungslosen Universaliphäre in die bedingte Sphäre der Individualität hinübergezogen; der Mensch wiederholt nun (mikrokosmisch) in sich und auf der Erde, was Gott zuvor (makrokosmisch) in sich und in der Welt gethan" (a. a. O., S. 51 ff., 58 ff., 64, 68 ff.). Den dritten oder anthropologischen Haupttheil eröffnet eine entschieden naturalistische oder polygenistische Entstehungsgeichte des Menschengeschlechts, welches weder aus Einem Urpaare herrühren noch in irgend welcher ursprünglichen Integrität oder potentiellen Vollkommenheit in's Dasein getreten sein soll. Vielmehr war ein roher, alles Böse gleicherweise wie alles Gute der Potenz nach in sich tragender Naturzustand seine primitive Daseinsform. „Wie es heutzutage gute und böse Menschen, reißende Wölfe und Schafe giebt, so wird es auch damals solche gegeben haben, die gut, und solche, die böse waren. Die ganze Menschheit war weder jemals ganz gut noch ganz böse", u. s. w. Das Ziel der sittlichen Entwicklung des Menschengeschlechts im Ganzen und Einzelnen ist die vollendete Gottmenslichkeit, der vollendete Sieg des Guten im Menschen, d. h. seiner „frei gewollten und gewählten Verbindung mit Gott", über das Böse, d. h. über „die bloße einseitige Entscheidung des Menschen für sich selbst". Jeder Mensch muß durch eine Menschwerdung Gottes in ihm zum Gottmenschen werden; dazu hilft ihm die göttliche Offenbarung vorwärts, die aber nichts Anderes ist als Selbstoffenbarung, d. h. wachsende Erkenntniß des Menschen von sich und der Welt. Eine individuelle Unsterblichkeit giebt es nicht. Anders als Rohmer, der sich trotz der pantheistisch-materialistischen Prämissen seiner Speculation alle erdenkliche Mühe giebt, auch dem Individualgeiste des Menschen ewigen Fortbestand und Wiederbelebung in neuen Schöpfungen zu sichern, macht German auch nicht den geringsten Versuch, der rein idealen Unsterblichkeitslehre des Pantheismus zu entgegen. „Mit dem Leben des Körpers ist eine Individualverbindung von Geist und Materie, eine erreichte Form der Verleiblichung des Geistes aufgehoben; eine physische und psychische Formel, gleichviel, ob der, dem sie aufgegeben, sie gelöst oder ungelöst gelassen hat, ist ausgelöscht, um in dem großen Exempel des Ganzen fortgeführt oder von neuen besseren Kräften wieder aufgenommen und ersetzt zu werden. . . . Aber wenn auch die Personen, die Familien, die Geschlechter, die Völker und Racen sterben, wenn ihr Dasein, dem flüchtig

durch die Wolke dahinfahrenden Blitze vergleichbar, nichts Anderes zu sein scheint als ein kaum geborener und rasch verllorener Augenblick, so bleibt doch der ewig feste Inhalt der über Raum und Zeit beweglich ausgegossenen Formen; es bleibt die Menschheit und es bleiben die über dem Ganzen stehenden ewigen Ideen: sie sind unsterblich, sie schweben unverfehrt über den Trümmern der Gestalten. Auch die Stätte des Menschengeschlechts im Ganzen, die Erde, wenn sie dereinst die höchstmögliche Vervollkommenung erreicht hat, wird sammt allen ihren organisirten Bewohnern einer völligen Zerstörung überliefert werden. Unser ganzer Planet löst sich einst in den allgemeinen Weltdunst, aus dem er geworden, wieder auf, um, „von der Bewegung der noch in Schöpfungsarbeit begriffenen Weltsphären aufgenommen, noch einmal den Kreislauf der Läuterung zu beginnen“ u. s. w. Den sittlichen Werth dieser ebenso kläglichen als verzweifelten Theorie, welche den Pessimismus der Rohmer'schen Eschatologie offenbar noch überbietet, erklärt der Verfasser alles Ernstes für nicht geringer als den der christlich-kirchlichen Unsterblichkeits- und Auferstehungslehre. Denn gerade daß sie den Menschen ausschließlich auf das Diesseits verweise und zu möglichster Ausbeutung seiner irdischen Lebenszeit auffordere, sei ein unverkennbarer Vorzug, mit welchem die Hinweisungen des Christenthums auf das himmlische Jenseits an Zweckmäßigkeit für die Hebung und Förderung der sittlichen Energie nicht zu wetteifern vermöchten (§. 74, 80 ff., 100 ff., 109 ff.).

Eine nicht minder interessante und beachtenswerthe Reproduction des Schelling'schen Identitätspantheismus hat, gestützt auf die nämlichen Prämissen und im Wesentlichen zu denselben Resultaten gelangend wie German, dabei aber über einen ungleich reicheren Vorrath selbständiger naturwissenschaftlicher Erkenntnisse gebietend, E. G. Carus in seinem 1861 erschienenen Werke „Natur und Idee oder das Werden und sein Gesetz; eine philosophische Grundlage für die specielle Naturwissenschaft“ geliefert. Als nicht ohne Geschick durchgeführter Versuch, alle Grundgedanken der Identitätsphilosophie auf dem Standpunkte der modernen Naturwissenschaft zu entwickeln und zu begründen, also die pantheistische Speculation der älteren Schelling'schen Schule in ein den Anforderungen der inzwischen um ein halbes Jahrhundert vorgerückten physikalischen Weltbildung entsprechendes Gewand zu kleiden, verdient diese von den Repräsentanten der „exacten Naturforschung“ natürlich verschmähte und vielleicht bespöttelte Schrift alle Beachtung seitens

eines Jeden, dem es überhaupt um eine tiefere philosophische Auffassung der Natur im Ganzen und Einzelnen zu thun ist. Für unseren Zweck bietet sie namentlich eine Fülle lehrreicher Aufschlüsse und zum Theil neuer Gesichtspunkte dar, weshalb wir eine etwas genauere Analyse nicht allein der unmittelbar auf die Lehre von der Weltentstehung bezüglichen Partien, sondern ihres gesammten Inhalts überhaupt mittheilen zu sollen glauben. Dieß um so mehr, da, soviel wir sehen, das eben so anziehend geschriebene als gehaltvolle und instructive Buch bis jetzt wenigstens bei weitem nicht die eingehendere Beachtung und Benutzung, sei es bei Naturforschern, sei es bei Philosophen und Theologen, gefunden hat, die es eigentlich verdient.

Aus der entschieden pantheistischen Weltanschauung, der er huldigt, macht Carus nirgends ein Hehl. Gleich der Satz, womit er seine naturphilosophischen Betrachtungen beginnt: daß nämlich alle Philosophie „Gott voraussetze und nur unter dieser Voraussetzung möglich sei“, ist in pantheistischem Sinne gemeint. Denn Gott ist ihm nichts Anderes als das wahre ewige Sein, das sich gleicherweise in dem unbewußten werdenden, d. h. in der Natur, als auch in dem bewußten Individualgeiste, seinem endlichen Abbild und Abglanz, manifestirt. Wie daher die Philosophie überhaupt das ewig Seiende (Göttliche) sowohl in dem werdenden als in dem im individuellen Geiste ersichtlichen Abglanze seiner Gedanken zu erfassen hat, so ist es insbesondere die Aufgabe der Naturphilosophie, „das Wesen göttlichen Werdens im Unbewußten darzustellen und es bis zur Entwicklung des Bewußtseins zu verfolgen“ (S. 1, 4, 12, 13.). Die Naturphilosophie ist also die „Philosophie des werdenden“; sie erfaßt und erkennt „das Göttliche im Unbewußten“. Und zwar dieß zunächst, indem sie das Allgemeine in der Natur ins Auge faßt, also Raum und Zeit, Stoff und Kraft überhaupt, welche Gegensätze ja immer „nur verschiedene Seiten und Phasen eines und desselbigen ewigen göttlichen Werdens sind und nie als etwas von Grund aus Getrenntes und allein für sich Realität habendes geachtet werden dürfen“ (S. 18.). Die primitivste Daseinsform, zu welcher das Göttliche in Raum und Zeit gelangt (gleichsam die erste Potenz, zu welcher sich die indifferente Ursubstanz verdichtet), ist der Aether, das ursprüngliche und allgemeine Weltelement, das, wiewohl es sich nicht sinnlich nachweisen läßt, doch Allem, was wir nur chemisches Element nennen, wesentlich zu Grunde liegt. Alle Substanzen in der Welt sind in Wahrheit nichts Anderes als „stetige Differenzirung aus der

Indifferenz des Aethers, gesetzt durch ewiges göttliches Denken“. Nicht bloß begrifflich, sondern auch der realen kosmogonischen Entstehungsweise nach geht der Aether den einzelnen chemischen Elementen als seinen Differenzirungen entschieden voraus; ja die vier Elemente im antiken Sinne, als die vier primitivsten Erscheinungsformen des sich differenzirenden Aether's, dürfen kühnlich als die Vorläufer der 60 bis 70 chemischen Elemente betrachtet werden. Lassen sich doch diese letzteren überall nur durch Zerstörung des Organismus herstellen, und ist es doch überhaupt so in der Natur, daß das Allgemeiner dem Besonderen, das Rohere dem Feineren und Ausgebildeteren vorhergeht!') — Was nun weiter die allgemeinen Functionen des Aether's betrifft, so fallen sie bereits unter den Begriff des Lebens, d. h. hier zunächst des allgemeinen elementaren, makrokosmischen Lebens im Unterschiede vom individualisirten organischen Leben. „Die Urhandlung des Aethers ist Leben“, und schon die Schwere, das Licht, die Wärme, der Chemismus, die Elektrizität u. s. w. sind einzelne Regungen oder Aeußerungsweisen dieses primitiven Lebens des Kosmos. Schon ihre so überaus mannichfaltigen Wechselwirkungen, Neubildungen, Verwandlungen u. s. w. sind wesentlich als „ein von göttlicher Idee bedingter allgemeiner Lebensact der Weltelemente“ aufzufassen. Schon sie bestehen durchaus in jenem „Entstehen und Vergehen, Handeln und Sich-Verwandeln nach einer eingeborenen göttlichen Idee“, das man überhaupt als das wahre Wesen alles Lebens zu betrachten hat²⁾. — Auch die aus nebel-

1) Gegen diese Würdigung der chemischen Elemente nach ihrer genetischen Dignität dürfte schwerlich etwas Wesentliches einzuwenden sein, auch nicht vom Standpunkte einer gesunden theistischen Naturphilosophie aus. Das rein Secundäre dieser zum größten Theile erst sehr spät entdeckten Stoffe liegt auf der Hand und wenigstens bei vielen derselben läßt sich eine ursprünglich gesonderte Existenz, um ihrer außerordentlich starken Verwandtschaft zu anderen willen, schlechterdings nicht denken. Auch scheinen nicht wenige von ihnen Ueberreste oder Resultate höherer Bildungsprocesse der kosmischen Urzeit zu sein, z. B. Kohlenstoff und Kalk, welche die vorgängige Existenz vegetabilischer und animalischer Organismen voraussetzen scheinen. Für eine philosophische Weltbetrachtung erscheint es daher jedenfalls bequemer und leichter, die chemischen Elemente als nachträgliche Differenzirungen allgemeinerer Urstoffe zu denken, als umgekehrt sie als die allerursprünglichsten Existenzformen der creatürlichen Substanz zu betrachten. Vgl. W. Menzel, die Naturkunde in christlichem Geiste aufgefaßt, I. 120 ff.

2) Diese Definition von Leben: „Entstehen und Vergehen, Handeln und Sich-Verwandeln nach einer inneren göttlichen Idee“ scheint ein Lieblingsausdruck

oder dunstartiger kosmischer Urmasse sich hervorbildenden Meteorsteine des Weltraums, sowie nicht minder die für das Thier- und Pflanzenleben der Erde so überaus wichtigen zusammengesetzten Elemente der organischen Chemie, wie Protein, Eiweiß, Faserstoff &c. sind wichtige Beispiele von den noch ziemlich unmittelbaren und primitiven Productionen jenes kosmisch-elementaren Lebens. Mittelbarere und abgeleitete Bildungen desselben sind schon jene die Mitte zwischen den allgemeinen und den chemischen Elementen einhaltenden Substanzen, welche theils „im elementaren Leben des Planeten sich bilden“, wie die Schwefelmetalle, Salze, Mineralquellen u. s. w., theils durch individuell-organisches Leben entstehen, wie die Harze, Fette, Oele, der Zucker &c. Die allerspeciellsten und abgeleiteten Bildungen des kosmischen Elementarlebens endlich sind die Elemente im chemischen Sinne. Von allen diesen Bildungen übrigens, den allgemeinsten, den vermittelnden und den besondersten, gilt gleichermaßen als oberstes Bildungsgesetz, daß, „wo und wie auch immer wir das gemahren, was wir Neubildungen nennen, nie deren Substanz anzusehen oder irgend jemals möglich zu denken sei als eine Schöpfung aus nichts, sondern daß sie überall und zu jeder Zeit nur als Verwandlung, als Metamorphose eines und desselben Urstoffes, d. h. des Aethers, angeschaut werden müsse“ (S. 35.).

Auch in seiner „Betrachtung des räumlich Erscheinenden als Form“, die sich an die im Bisherigen von uns skizzirte Betrachtung der stofflichen Producte des sich differenzirenden Aethers anreicht (S. 39—53.), nimmt Carus einen vom Allgemeinen zum Besonderen fortschreitenden Werdepocess an, zufolge dessen also zuerst Körper, dann Flächen, dann Linien und endlich Punkte als ihre Grenzen geworden seien. Die primitive Urgestalt der gesammten Körperwelt ist die Kugel; sie ist das „wahre Zero der Formwelt“, aus dem sich durch verschiedene Abplattungen, Ausdehnungen, Theilungen u. s. f. Würfel, Tetraëder, Octa-, Dodeka- und Ikosaëder einerseits und Ei, Doppelfegel und Cylinder andererseits hervorbidden. Die Kugel- und Eigestalt eignen vorzugsweise den flüssigen, der Würfel sammt den übrigen eckigen Krystall-

des Verfassers zu sein, auf den er sich nicht wenig zu Gute thut und den er deshalb überaus oft, ja man darf wohl sagen, bis zur Ueberlast und Ermüdung für den Leser, mit den nämlichen Worten wiederholt. Vgl. z. B. S. 29, 58, 88, 214, 215. u. s. f.

formen den starren Körperbildungen; Kegel und Doppelkegel sind besonders charakteristisch für das feurige Element. Durch unendlich viele verschiedene Modificationen jener normativen Grundfiguren entstehen alle möglichen besonderen Naturgestalten, und zwar so, daß hierbei fort und fort eine „Gliederung des ewig Werdenden nach den ewigen Gesetzen der Form und Zahl“ stattfindet. So gehen aus der tetraëdrischen Primitivgestalt (Nadelgestalt) des starr werdenden Wassers die mannichfaltigen Blumenformen hervor. So aus der kugelrunden Tropfengestalt des Eikeims beim Beginne eines individuell-organischen Wachsthumprocesses die längliche Eiform mit doppeltem Centrum, oder das die wachsthümliche Ausbreitung des Organismus überhaupt präformirende Ellipsoid. So aus der Kugelgestalt der starreren Materie eines animalischen Organismus die Gestalten des Doppelkegels und des Cylinders, welche namentlich in der Skelettbildung, z. B. in der Bildung der Wirbelskörper der Fische, der meisten thierischen Knochen 2c., eine höchst wichtige Rolle spielen. Ja auch die scheinbar irrationalsten Formen der Natur, z. B. ein Felsstück, eine Erdscholle, sind keineswegs Producte ungesetzlicher oder rein zufälliger Veränderungen jener idealen Grundgestalten; auch bei ihrer Entstehung wirken zahlreiche bestimmte, aber freilich oft nur durch mühsamen Calcul zu ermittelnde Formgesetze zusammen. In der organischen Schöpfung müssen überhaupt, kraft dieser „Grundgesetze ihrer individuellen Plastik“, die am wenigsten regulär gebildeten Lebensformen für die vollkommensten gelten, während nur in der anorganischen Natur und kraft der Grundgesetze ihrer nicht individuellen, sondern „elementaren Plastik“ streng rationale oder geometrische Formen als Zeichen einer vorzugsweise hohen Dignität und wohlgerathenen Ausbildung zu betrachten sind (S. 46—50.)¹⁾.

Aber nicht bloß die räumlichen Verhältnisse des Allgemeinen in der Natur oder der zu gewissen Stoffen und Formen gewordene

¹⁾ Diesem ganzen auf die formelle Differenzirung der kosmischen Substanz bezüglichen Abschnitte, der nicht wenig des Lehrreichen und Anziehenden enthält, kommt offenbar die bewährte Tüchtigkeit und auch in naturwissenschaftlichen Kreisen allgemein anerkannte Genialität der Arbeiten des Verfassers auf dem Gebiete der physiologischen Morphologie in nicht geringem Grade zu Gute. Ausgeführter lehren fast alle die obigen Bemerkungen in seiner „Proportionslehre der menschlichen Gestalt“ (1854), seiner „Symbolik der menschlichen Gestalt“ (2. Aufl. 1858), zum Theil auch in seiner „Physis“ und „Psyche“ wieder.

Aether sind hier zu betrachten; es gilt nicht minder, auch „die allgemeine Naturerscheinung in der Zeit“ einer näheren Betrachtung zu unterziehen oder, was dasselbe ist, den in Gestalt gewisser physikalischer und organischer Kräfte werdenden Aether kennen zu lernen (S. 54—99.). Da alle Naturerscheinungen in die Zeit fallen, mithin sich nothwendig in der Form der Bewegung darstellen, so ist auch die Urhandlung des Aethers, das Leben, nichts Anderes als Bewegung, ewige Lebensbewegung, gleichsam „bewußtloses Denken“ nach Schelling's kühnem aber treffendem Ausdrucke. Die Bewegung des Aethers ist der Urquell aller besonderen Bewegungen im Universum, der inneren wie der äußeren, der elementaren, der organischen und der künstlichen, der Bewegungen der Körper an sich (Contraction, Expansion und Rotation) und der mit Ortsveränderung verbundenen (d. h. nach einer bestimmten Richtung oder in einer gewissen Energie vor sich gehenden), der geradlinigen, kreisförmigen, spiralförmigen und endlich gekrümmten oder gebrochenen Bewegungen. Alle diese so verschiedenartigen Bewegungen sind im Grunde nichts als „Aetherhandlungen“, Erscheinungen des seinem Wesen nach stets in thätigem Werden begriffenen Aethers, Offenbarungen der Eten, ewig durch alle Natur gehenden und von ihrem Wesen unzertrennlichen Bewegung, welche als ununterbrochene Kette, nur in ewigen Metamorphosen, das Leben und den Organismus der Welt unterhält“ (S. 57 ff., 60 ff.). — Im Einzelnen sind nun diese Aetherhandlungen oder „Bewegungen: 1)* physikalische Bewegungen oder Kräfte, nämlich a) Licht und Schwere, die beiden vornehmsten polaren Gegensätze des sich differenzirenden Aethers, das Licht, das Extrem seiner Expansibilität, die Schwere das Extrem seiner Contractibilität darstellend, jenes sich in den abgeleiteten Erscheinungen der Farben und der Wärme äußernd, diese in den Massenbewegungen der Körper überhaupt, namentlich in den Oscillationen der Luft, die man als Schall bezeichnet; b) Electricität und Magnetismus, beide sich genau analog wie Licht und Schwere verhaltend, die Electricität gleichsam ein unsichtbares inneres Licht der Körper darstellend, das nur bei seinem Heraustrreten in die Luft als „potenzirtes Licht“, Funke oder Flamme auftritt, der Magnetismus nichts Anderes als „eine Wiederholung allgemeiner Gravitation im Einzelnen“, nämlich im Eisen¹⁾; — 2) individuelle Lebensbewegungen oder organische

¹⁾ Gegen diese Ausführungen, namentlich gegen die das angeblich analoge Verhältniß von Licht und Schwere einerseits und von Wärme und Luft anderer-

Kräfte, nämlich a) die individuelle Plastik, d. h. die Lebenskraft, das eigenthümliche Princip des Werdens und Lebens der Organismen, eine ätherische Lebensbewegung gleich den Kräften des Lichts, der Wärme 2c., nur daß nicht Aethervibrationen, wie bei diesen, sondern eine fortgehende zellenbildende Thätigkeit die specifische Action bildet, durch welche sie sich vollzieht und vermittelt; b) die Innervation und das motorische Princip (oder die Fasercontraction) des animalischen Lebens, die sich genau zu einander verhalten wie Electricität und Magnetismus und gleichsam „gesteigerte Wiederholungen dieser Elementarkräfte in der höchsten Sphäre des noch unbewußten (vorpstychischen) Aetherlebens“ darstellen. Diese letztere Analogie wird in besonders geistvoller Weise und unter Eröffnung mancher wirklich überraschender Gesichtspunkte ausgeführt (S. 94 ff.), worauf dann eine Recapitulation und der Schluß des ersten oder allgemeinen Haupttheils folgt. Der Verfasser preist hier nochmals in begeisterten Ausdrücken, die für seine eigenthümliche pantheistische Weltansicht charakteristisch sind, „den Geistesblick desjenigen, dem das Weltganze zu einem ewig neu sich gestaltenden Organismus geworden ist und dem klar wurde, daß in dieser unendlichen ewigen Totalität wir zwar die beiden urwesentlichen Momente stets zu unterscheiden haben, d. i. das Werden und Sein oder den stetig bewegten Aether als ewigen Träger des unausgesetzten lebendigen Werdens der Welt und den göttlichen Geist, das gleich ewige Sein der Idee, als welche nach unveränderlichen Gesetzen und in ewig sich ändernden Formen der Welt fortwährend die Weisheit und Schönheit seines eigensten Wesens liebevoll verleiht, ohne daß wir jedoch es wagen dürften, diese beiden Momente des Seins und Werdens als irgendwann, irgendwo oder irgendwie vollkommen und wahrhaft getrennt zu denken!“ Gestützt auf eine einheitliche Totalanschauung dieser Art, so meint er, „gewahre man nothwendig alsbald einen solchen Abgrund von Weisheit, Schönheit und hingebender Liebe des Schöpfers an das Geschöpf, daß Einem nun bald auch unverkennbar werden müsse, wie

seits betreffenden (S. 67. 2c.), nicht minder aber auch gegen die offenbar phantastische und leichtfertige Auffassung der Electricität als eines unsichtbaren Lichtes und des Magnetismus als einer speciellen Form der Gravitation dürfte sich unschwer eine Fülle triftiger Einwendungen erheben lassen. Man braucht kein exacter Naturforscher von Fach zu sein, um das Einseitige und Gezwungene von Behauptungen wie diese einzusehen und sich zur Verwahrung dagegen ge-
rieben zu fühlen.

Alles, was die Menschen jeder Zeit und Art als Gottesverehrung, Andacht und Religion aufzufassen und in so vielen mystischen und symbolischen Versuchen als ein zuhöchst doch Unausprechliches irgendwie auszusprechen gesucht haben, zuletzt nur in eben jenem Schauen seinen wahren Urquell finden könne“. Man erfahre also eben damit, „daß eine wahrhafte Naturphilosophie gar nicht anders kann, als zugleich im wahren Sinn des Wortes eine Theosophie zu sein.“ — Allerdings eine Theosophie, so setzen wir hinzu, aber darum keineswegs nothwendig eine Theosophie im Sinne des Hrn. Carus, der (vermöge einer Naturphilosophie, welcher wir das Prädicat „wahrhaft“ freilich auch unmöglich ertheilen könnten) nicht nur alle möglichen Religionen als bloße „mystische und symbolische Versuche“ unterschiedslos zusammenzuwerfen geneigt scheint, sondern obendrein auch Gott selbst in einer Weise mit der Welt vermischt und mit dem, was er „ewig durchgeistigten Kosmos“ nennt, identificirt, daß die Herbeiziehung der „hingebenden Liebe des Schöpfers an das Geschöpf“ als etwas höchst Ueberflüssiges, als hohle Phrase und matte nichtsagende Floskel erscheint, womit er vergeblich seiner ganzen Entwicklung einen einigermaßen theistischen Anstrich zu geben versucht. —

Der zweite oder specielle Theil, der „vom Besonderen der erscheinenden Natur“ handelt, beginnt mit einer Betrachtung dieses Besonderen in seiner Gesamtheit, d. h. mit einer allgemeinen eigenschaftlichen Charakteristik des makrokosmischen Universums als eines unendlichen, beständig in sich wechselnden, dabei aber durchgängig wohlgeordneten und lebensvollen Organismus, als Einer absoluten organisch-lebendigen Totalität (S. 100—104.). Von diesem unendlichen Gesamtorganismus oder Makrokosmos unterscheidet sich der einzelne Organismus oder Mikrokosmos wesentlich dadurch, daß er entsteht und vergeht, d. h. daß er aus der Unbestimmtheit ätherischen oder elementaren Daseins in eine concrete Substanz und Form verwandelt und dann aus dieser wieder in die Elemente zurückverwandelt wird. So ist also der einzelne Organismus oder der einzelne Repräsentant des „Besonderen in seiner Verschiedenheit“ — das „zeitlich und räumlich Sich-Darbilden und Darleben eines geistigen Vor- und Urbilds, und in so weit allemal eine fragmentarische und unvollkommene Wiederholung des Weltganzen (Ur-Organismus, Makrokosmos), deren Bedeutung daher nothwendig immer eine um so höhere sein wird, je näher ihr geistiges Urbild dem wahren göttlichen Mysterium und je mehr in ihrem Sich-Darbilden und Darleben die Gliederung in Ein-

zelnes der Unendlichkeit des Weltganzen dadurch sich nähert, daß stete Einheit in Allen und größte Mannichfaltigkeit Aller untereinander besteht“ (S. 112.). — Die Gesamtheit der Einzelorganismen oder Mikrokosmen vertheilt sich nun unter die sich stufenweise über einander erhebenden Bereiche des Kosmischen, des Tellurischen und des Epitelurischen, oder der Welt der uranologischen, derjenigen der anorganisch-irdischen und der der organisch-irdischen Lebensbewegungen.

1) Die kosmische oder uranologische Welt ist eine „Unendlichkeit sphärischer, verschieden-individueller, durch Licht und Schwere untereinander in Verbindung stehender und somit gegen einander leuchtender und gravitirender Weltkörper“. Die Bewegungen derselben finden sämmtlich in der Richtung möglicherweise unendlicher Spirallinien statt, also nicht etwa in Kreisen oder Ellipsoiden, sondern, wegen der gleichzeitigen Beziehungen auf einen näheren unmittelbaren Centralkörper und auf entferntere kosmische Attractionscentren, in Cycloiden, ähnlich dem spiralgigen Cycloid, das der Mond in seinem Laufe um die Sonne beschreibt. Denn „die Urbewegung der uranologischen Welt, d. h. aller den Weltraum dahinziehender kosmischer Körper, ist, nächst der Achsendrehung, das sich Fortbewegen in der Richtung einer unendlichen Spirale“ wie denn auch in den atmosphärischen Strömungen und Stürmen, im Wachsthum der Pflanze, im Blutkreislauf des Thieres und in den Drehungen des eben zur Welt zu gebärenden menschlichen Kindes, kurz in allen Hauptreihen der Schöpfung, die Spiralforn und nicht etwa der Kreis oder die Ellipse die maßgebende Form der Bewegung bildet! Carus kommt auf diesen Satz von der Spiralforn aller kosmischen Lebensbewegungen noch öfters zurück (vgl. z. B. S. 118, 122, 125, 136, 151, 182, 189, 240 ff. u. s. w.), offenbar weil er ihm eine nicht geringe Bedeutung für seine pantheistische Naturauffassung überhaupt zu haben scheint. Die Spirale ist ihm, im Gegensatz zu dem in sich selbst geschlossenen Kreise oder Ellipsoid, das Sinnbild des Unendlichen, und zwar einer ins Unendliche fortgehenden Lebensbewegung, einer im Kleinsten wie im Großen sich vollziehenden Bestimmung der individuellen Lebensthätigkeit durch den Einfluß der allgemeinen, wodurch das Leben im Ganzen vervielfacht und verunendlich wird. — Schon gleich bei Gelegenheit der uranischen Kosmogonie wird von dieser echt dynamischen Weltanschauung, die in der That vieles Einleuchtende hat¹⁾, gehörig

¹⁾ Bedenklich bleibt bei der Behauptung einer endlos fortgehenden Spiralbewegung der Himmelskörper immerhin freilich der Umstand, daß die Annahme

ger Gebrauch gemacht. Die Entstehung der Weltkörper aus dem ätherischen Urstoffe stellt Carus im Ganzen nach Maßgabe der Laplace'scher Hypothese dar, nur daß er die Annahme einer primitiven Wurf- oder Stoßbewegung und die Zerlegung der bewegenden Urkraft in eine Centrifugal- und Centripetalkraft nach Kräften perhorrescirt und das Ganze sich möglichst als eine Art von organisch-physiologischer Entwicklung zu denken bemüht ist. Einen ahnenden Einblick in den geheimnißvollen Werdeproceß des Weltalls gewähren nach ihm die durch Lord Rosse's Teleskop entdeckten Spiralnebel, die extrem excentrischen Kometenbahnen, die Asteroidenschwärme zwischen Mars und Jupiter und die analogen Meteorenschwärme um unsere Erde 2c. In den sogenannten Perturbationen, säculären wie periodischen, „vollendet sich in Wahrheit erst recht das ganze Gemälde der großen kosmischen Lebensverhältnisse“; denn auch diese Erscheinungen stehen mit der Annahme einer allgemeinen Spiralbewegung aller Himmelskörper im trefflichsten Einklang, sie dienen ihr unmittelbar zur Unterlage und zur Bestätigung. Kurz, auch am Himmel ist demnach Alles Leben, organisches „Werden und Vergehen, Handeln und Sich-Verwandeln nach einer inneren göttlichen Idee“ (vgl. S. 706), und im Sonnenystem wie im Infusorium verkündigt sich immer nur Eines und dasselbe, nämlich „in vergänglicher Erscheinung die Macht und geheimnißvolle Weisheit überall eigenthümlicher und ewiger göttlicher Gedanken eines allgemeinen Lebens“.

2) Das Tellurische (S. 154—213.). Die Erde denkt sich Carus als eine hauptsächlich aus Kiesel und nebenbei aus Alumium, Kalk, Kohlenstoff und den übrigen Substraten des organischen Lebens bestehende Hohlkugel, auf deren in den unteren Schichten feurig-flüssige Rinde nach innen nichts Anderes als ein ungeheurer Hohlraum von mindestens 8 bis 9 Zehntel des Erddurchmessers folge, erfüllt von „dem ätherisch-nebelhaften Urstoffe der Erdbildung“. Diese

eines festen Mittelpunktes, um welchen sich alle in letzter Instanz drehen, einer Centralsonne also, für deren Existenz immerhin nicht wenige gewichtige Gründe vorgebracht werden können (s. Wäbster, popul. Astronomie, S. 404 ff.), damit kaum vereinbar bleibt: — der Reigen, den die Gestirne zum Lobe des Schöpfers aufführen, schweift vielmehr gleichsam ziel- und regellos ins Unendliche fort. Den entschieden pantheistisch denkenden Kosmologen braucht ein solcher Uebelstand freilich nicht viel zu kümmern, da zugleich mit der Persönlichkeit Gottes auch das Bedürfnis, eine Centralisation des Universums anzunehmen, für ihn hinwegfällt.

Hohlkugelgestalt theile die Erde einerseits mit ihren kosmischen Schöpfungsgenossen, den Meteoriten, den übrigen Planeten, ja den Himmelkörpern überhaupt, andererseits mit den Primitivformen der auf ihr lebenden Organismen, den Zellen der Pflanzen und den Eiern der Thiere. Carus baut mit solcher Sicherheit auf dieser Hohlkugelhypothese, die er als unangreifbar zu betrachten scheint¹⁾, weiter, daß er nicht bloß die Entstehung, sondern auch das einstige Vergehen des Erdballs nach Maßgabe derselben vorstellig zu machen sucht. Er stellt eine „Verstung“ dieser Hohlkugel in Folge einer furchtbaren Explosion der in ihr eingeschlossenen gasigen und feuerflüssigen Massen und nach Analogie des Zerplatzens der Meteorikugeln als möglich in Aussicht und erinnert an die Lehren der meisten Völker von einem einstigen Weltuntergang durch Feuer als an dunkle Vorahnungen eines solchen, vorerst allerdings problematisch bleibenden Ereignisses (S. 174.). Was aber die Entstehung der ungeheuren Hohlkugel oder den „Typus der geologischen Geschichte“ betrifft, so entwickelt Carus die ersten Ansätze zur Erdbildung mittelst „Concentration ätherischer Massen“ im Wesentlichen nach Laplace's Hypothese, nur daß er einmal die Hohlkugelform und sodann die nicht kreisförmig geschlossene, sondern spiralig im Weltraum fortschreitende Bewegung dieser Hohlkugel mit Bestimmtheit festhält. Durch Annahme von vier geogonischen Perioden, einer gasigen, einer feurigen, einer erdigen (oder starren) und einer die nahe Belebung der Erde mit Organismen ankündigenden wässerigen, sucht er die Theorien des Plutonismus und des Neptunismus zu vermitteln. Recht ansprechend ist die Art, wie er das Aufsteigen der Berge, d. h. großer Blasen an

¹⁾ Merkwürdig, daß diese Auffassung des Erdballs als einer Hohlkugel neuerdings auch noch bei anderen und, wie es scheint, bei immer mehreren geologischen Theoretikern beliebt zu werden anfängt. Nicht bloß der Engländer Montagu Eyon Philipps nämlich, in seiner früher von uns in dieser Zeitschrift beschriebenen Schrift „Worlds beyond the Earth“ (f. Jahrgang 1860, S. 793 ff.), huldigt ihr mit aller Entschiedenheit, auch der schon oben erwähnte Materialist Volger bekennt sich zu der gleichen Annahme, und sein Recensent Blüchener (a. a. O. S. 75. 2c.) scheint keineswegs geneigt, ihm dieß als unwissenschaftliche Uebereilung anzurechnen. — Man sieht, der moderne Materialismus ist auf dem besten Wege zu einer die Kosmologie eines Paulus (Röm. 10, 7.; Phil. 2, 10.; Eph. 4, 9.), eines Thomas Aquin und Dante reproducirenden Weltanschauung, gleich als gälte es, auch auf diesem Punkte jenes sein Lieblingsaxiom zu bewahrheiten, daß nichts Neues unter der Sonne geschieht und daß Alles, was ist, schon einmal dagewesen ist!

der weichen Oberfläche der Hohlkugel, gleichsam „ungeheurer Zellen an der riesigen Urzelle des Planeten“, begreiflich zu machen sucht; nicht minder seine Erklärung der wellenförmigen Erdbewegungen, der Einsenkungen von Thälern, Bildungen von Erdrissen und Abgründen, überhaupt aller möglichen vulkanischen Erscheinungen vom Standpunkte derselben Hohlkugelhypothese aus; sodann seine Theorie der Krystallbildung als „erster Andeutung der Individualität in der Erdkruste“ oder als Erzeugung der ersten „Vorläufer epitelurischer Organismen im Bereiche des Tellurischen“; auch die geistvolle Schilderung der als „dickes heißes Nebelmeer“ zu denkenden Uratmosphäre, wie sie sich „ihres Wassergehaltes entschüttete“ und zugleich Kohlengehalt frei werden ließ, der sich dann alsbald mit üppiger Produktionskraft in Urwäldern von gigantischen Stigmarien, Sigillarien, Lepidodendren u. s. w. verkörpert habe; desgleichen die schön veranschaulichende Beschreibung des Kreislaufs der Gewässer in Erde, Meer und Atmosphäre als einer eigentlichen Lebensbewegung, als eines kosmischen Urbildes des animalischen Blutkreislaufs; endlich die Darstellung der „Lebensbewegungen des Erdfeuers“, wozu er außer den vulkanischen Reactionen auch die Phänomene der äußeren Erdwärme, der elektrischen Spannungen und Entladungen, der magnetischen Schwankungen, Störungen und Ungewitter (gleichsam der „Sensitiven der Erde“) rechnet. — Wofern bei derartigen, auf möglichste Verlebendigung der makrokosmisch-tellurischen Prozesse ausgehenden Schilderungen doch auch wiederum die nöthige Nüchternheit gewahrt und namentlich nicht etwa an ein wirkliches Beseeltsein des Erdballs, an ein Sich-Rundgeben einer eigentlichen Weltseele in diesen vororganischen Phänomenen gedacht wird, kann man sich dieselben wohl gefallen lassen und eine tiefere Wahrheit auf ihrem Grunde erblicken. Bei Carus freilich ist es mehr als bloße phantasiervolle Darstellung oder poetische Amplificirung an sich tochter Kräfte und Prozesse, was sich in diesen Schilderungen ausspricht. Denn bereits alle Bewegungen auch der unorganischen Weltelemente gelten ihm als eigentliche, „von göttlicher Idee bedingte, allgemeine Lebensacte“, als unmittelbare Lebensäußerungen des hier zunächst in der Form der Unbewußtheit auftretenden göttlichen Weltgeistes, als im weiteren Sinne organische Functionen einer, weil nicht individuell organisirt, darum keineswegs als todt zu betrachtenden Natur (s. S. 215, u. vgl. S. 193 ff., 205 ff. 211 z., auch schon S. 31.).

3) Das Epitelurische oder das Leben der Organismen

im engeren Sinne (S. 214—447.) ist nichts Anderes als Wirkung einer Metamorphose der Substanz des Planeten selbst, und zwar zunächst eines wässerig-flüssigen Zustandes desselben. Die allgemeine Form dieser Metamorphose ist die der continuirlichen Bildung von Zellen, d. h. von „flüssigen nur peripherisch begrenzten Sphären, in welchen sich die Hohlkugel des Erdballs mikrokosmisch abspiegelt und wiederholt“. Von den vier Stufen von Daseinsformen, in welche diese Organismen im engeren Sinne zerfallen und deren vierte und höchste, der Mensch, alle vorhergehenden in concentrirter Weise in sich als dem „epitellurischen Organismus schlechthin“ zusammenbefaßt, wird nun zunächst die unterste, oder die der Protorganismen, näher beschrieben (S. 221—232.). Zu ihr gehören die indifferenten prototypischen Repräsentanten der niedersten Anfänge menschlichen Daseins, „der Urzelle des noch nicht befruchteten menschlichen Eies“, gleichsam „organisirte Rieselerde“, in zahllosen winzigen Individuen auftretend, deren Fortpflanzungsweise noch jene allerniedrigste und roheste einer bloßen Theilung oder Zerkümmung der Individuen ist, deren Arten mit unmerklichen Uebergängen einerseits ins Pflanzenreich, andererseits ins Thierreich hinüberspielen, deren Formen bald bloße Punkte, bald Linien, bald Flächen in stets mikroskopischer Kleinheit der betreffenden organischen Verleiblichungen darstellen, deren Zweck endlich mehr durch ihr Sterben, das ja immer nur ein relatives ist, als durch ihr Leben erreicht wird, sofern ihre erstarrten Leichname zur Bildung ganzer ungeheurer Schichten der Erdrinde zu dienen bestimmt sind. — Was sodann die Pflanzentwelt oder das Reich der Phytoorganismen betrifft (S. 232—293.), so stellt sich in ihr die eine der beiden Hauptformen organischen Lebens dar, welche sich aus der Indifferenz der Protorganismenwelt entwickeln, und zwar diejenige, die der polar entgegengesetzten der Thierwelt als das Weibliche dem Männlichen, als das rein Bildende dem Umbildenden und Bestimmenden, als das vorzugsweise Gebundene dem vorzugsweise Freien, als das vorwiegend Grüne dem vorwiegend Rothem, als das sich perpendicular Polarisirende dem sich wesentlich horizontal Entwickelnden gegenübersteht. Gemäß den drei Haupttheilen der idealen Urpflanze, welche er im Anschluß an Goethe's Morphologie als abstractes Grundschema für alles pflanzliche Leben und Sich-Gestalten annimmt, giebt Carus (S. 246 ff.) ein philosophisches Pflanzensystem, in welchem er zuerst die auf der Stufe des bloßen Urknötens stehen bleibenden ungegliederten Pflanzen (die

Pilze der niedersten und einfachsten Form), dann die gegliederten aufzählt, und zwar innerhalb der letzteren wieder gegliederte Pflanzen mit vorwiegendem Erdtrieb, oder blüthenlose, und gegliederte Pflanzen mit vorwiegendem Lichttrieb oder Blüthenpflanzen. Denn Urknoten, Erdtrieb und Lichttrieb sind ihm die drei wesentlichen Bestandtheile alles Pflanzenlebens, gleichwie Centralnervensystem, Gangliensystem und Hirnnervensystem die constituirenden Factoren alles thierisch-organischen Lebens bilden¹⁾. — Geistreich, aber freilich so wenig, wie das Bisherige frei von mancherlei phantastischer Willkür sind die weiterhin folgenden biologischen Schilderungen, z. B. die Hervorhebung der „mächtigen Lebensenergie, unendlichen Lebensbervielfältigung und weitgreifenden Perfectibilität“, als der drei vornehmsten charakteristischen Eigenschaften des vegetabilischen Lebens; die Angabe der Beziehungen, welche zwischen der rotirenden Saftbewegung und dem Wachsthum der Pflanze und zwischen den kosmischen Lebensregungen der Atmosphäre, des Lichts, des Wassers, der Erde, der Electricität und sogar des Magnetismus (durch welchen das nämliche Achsensystem des Pflanzenkörpers begründet werde) stattfinden; die Darstellung der Erzeugung des Pflanzensamens aus dem Einswerden der beiden ursprünglich getrennten und sexual entgegengesetzten Momente des Pollenkorns der Anthere und der Samenknospe des Fruchtknotens; die Schilderung des „ideellen Lebens der Pflanze“, d. h. ihrer sensitiven oder das psychische Leben anticipirenden Phänomene, sowie endlich ihres Erkrankens und Sterbens, durch welches ihr individueller Organismus in das organische Gesamtleben der epitellurischen Welt zurückgeführt und zu neuen individuellen Bildungen vorbereitet wird. — Die Thierwelt oder das Reich der Zoo-Organismen (S. 293–447.) ist nach unserem Autor im Gegensatze zur linearen Ausdehnung des pflanzlichen Organismus, zu seiner verticalen Stellung zwischen Erde und Sonne, seinem Gebundensein an den Boden u. s. f. ausgezeichnet durch gewonnene innere Centricität, durch nach einwärts gezogene Bildungsorgane, durch Freisein vom tellurischen Boden und durch wesentlich horizontale Stellung. In morphologischer Hinsicht unterscheidet sich das Thier von der Pflanze vor Allem durch seinen Grundtypus, den der Hohlkugel, sodann durch seine Intususception oder

¹⁾ Vgl. S. 233 ff., 238. mit S. 361, 369 ff. Die Vorliebe zu triadischen Gruppierungen und Gliederungen macht sich überhaupt oft genug bei unserem Autor bemerklich; vgl. z. B. S. 189, 193, 202 ff., 250, 302 ff., 466 u. s. f.

Ausfaltung eines Eingeweidesystems, sowie drittens durch seine Bildung und Entwicklung mittelst Theilung oder Dehiscenz, welche die drei Haupttheile des Thierleibs, Bauch, Brust und Kopf (entsprechend den drei wesentlichen Pflanzentheilen: Urknoten, Blatt- und Fruchtknoten), aus sich hervorgehen macht, und zwar dieß durch einen einmaligen und gleichzeitigen Act der Theilung, der bereits am Fötus im Mutterleibe stattfindet, während die Pflanze — die überhaupt mehr das Werden in der Natur repräsentirt im Gegensatz zu dem vorzugsweise vom Thiere und vom Menschen repräsentirten Sein — jene ihre drei Haupttheile erst in allmählicher Aufeinanderfolge erhält. — Die einzelnen Hauptsysteme des gesammten thierischen Lebens sind nun (nach S. 309 ff.): 1) die vegetativen Systeme oder Systeme der organischen Plastik, nämlich das Darm-, Haut-, Gefäß- und Zeugungssystem, und 2) die specifisch animalen Systeme, nämlich Nerven-, Sinnen-, Muskel- und Knochen-system. Von der ziemlich ausführlichen naturphilosophischen Schilderung, die (S. 309—436.) von diesen acht Systemen des Thierlebens gegeben wird, heben wir hier zunächst nur dasjenige hervor, was (S. 348 ff.) im Zusammenhange mit der thierischen Zeugungs- und Entwicklungsgeschichte über die Annahme einer generatio spontanea und die Neuerzeugung ganzer thierischer Geschlechter in den verschiedenen Perioden der tellurischen Geschichte bemerkt wird, da gerade dieß für die Stellung, die unser Autor zur Frage nach der Schöpfung einnimmt, vorzugsweise charakteristisch ist. Eine fortgehende spontane oder äquivoke Erzeugung, dergleichen er früher bezüglich mancher Pflanzen der niedersten Ordnung (Algen und Urpilze) zu statuiren sich geneigt gezeigt hatte (S. 258.), leugnet er für das thierische Leben ganz, wenigstens für die Jetztzeit, wo die Erde die Periode ihrer Reise abgeschlossen habe. Etwas Anderes freilich sei es um die erste Entstehung thierischer Organismen auf Erden überhaupt. Diese lasse sich kaum anders denn als spontane Zeugung oder Selbstentwicklung aus Urzellen denken. „Die eigentliche erste Urzelle für alle weitere irdische Entstehung ist offenbar die Erde selbst, eine aus Aether hervorgegangene, in ihrer Peripherie solidescirte und dort weiterhin productiv gewordene kosmische Sphäre.“ Aus diesem ungeheuren Mutterschooße seien dann die Urzellen der einzelnen Organismen herausgeboren worden, aber dieß nur, so lange überhaupt die Periode der successiv aufeinander folgenden Bildungen der Erdschichten sammt den dieselben unterbrechenden Zerstörungen währte. Mit dem Aufhören dieser primitiven Regenerationsprocesse sei, wie

die Bildung neuer Schichten und Stoffe des Erdkörpers überhaupt, so insbesondere auch die Neubildung von Urzellen epitellurischer Organismen vorerst erloschen. Denkbar sei übrigens auch, daß statt völliger Neubildung, oder auch neben derselben, in jenen urzeitlichen Schöpfungsepochen wenigstens „die Fortbildung der bei großen Revolutionen nicht zerstörten Urzellen“ vom Momente des Hervortretens gewisser ganz neuer Bedingungen an eine durchaus andere geworden sei und somit das Erscheinen neuer Organismen auf dem Wege einer Metamorphose herbeigeführt habe. Nur in diesem bedingten Sinne und von solchen Prämissen aus lasse sich die Darwin'sche Hypothese von der Entstehung sämtlicher Organismen aus drei bis vier Urformen einigermaßen vertheidigen. Sobald sie es aber zu erklären unternehme, wie alle diese unendliche Verschiedenheit und der Mensch selbst durch bloße allmähliche Abzweigung und klimatischen Einfluß aus ersten niedersten Urformen geworden seien, müsse sie geradezu ad absurdum führen. — Näher spricht sich Carus über sein Verhältniß zu Darwin's Entwicklungstheorie nicht aus, aber schon aus diesen wenigen Bemerkungen (s. S. 352. 353.) erhellt zur Genüge, daß eine principielle Gegnerschaft gegen dieselbe bei ihm factisch nicht vorhanden ist, ja daß er bei consequenterer Ausbildung und Anwendung des Gedankens, daß eigentlich die Erde selbst die wahre erste Urzelle sei, bei einer weit unbedingteren Zustimmung zu dieser Theorie anlangt, daß er selbst die Annahme eines Entsprungenseins sämtlicher organischer Wesen aus einer einzigen Urzelle plausibel finden und demnach mit German (s. oben) von einem Ausgehen der zur Bildung der Ceder einerseits und des Mammuths andererseits führenden Wege von Einem Punkte reden gekonnt hätte. Denn daß er sich principiell von der in der Darwin'schen Hypothese deutlich genug zu Tage liegenden materialistischen Grundansicht nicht eben allzu weit entfernt, verräth er namentlich auch in der Art und Weise, wie er gelegentlich der Besprechung des Nervensystems sämtliche psychische Vorgänge nicht bloß des thierischen, sondern auch des menschlichen Lebens durchaus auf bloße Innervation reducirt, also die seelischen Functionen des Empfindens, Wollens, Vorstellens für völlig identisch mit der entsprechenden Nerventhätigkeit erklärt und demgemäß ein gänzlich und unwiederherstellbares Aufhören dieser Seelenvorgänge beim Verlöschen des Innervationsprocesses, d. h. beim Hinsterven des Organismus, behauptet. Für das thierische Leben als solches kann man es sich gefallen lassen, wenn das hier wirklich naturnothwendige Aufhören aller

individuellen Seelenthätigkeit im Tode dem Verklingen einer Musik verglichen wird, die wegen Zerstörung des betreffenden Instruments für immer zu ertönen aufhört¹⁾. Aber Carus urtheilt im Wesentlichen ebenso über Leben und Ableben auch des Menschen, denn auch seine Seele ist ihm, trotz des Zugeständnisses ihrer specifischen Verschiedenheit von und Erhabenheit über die Thierseele, im Grunde doch nicht mehr als ein Naturproduct, als eine höchste Manifestation des auf den niederen Daseinsstufen sich wesentlich unbewußt, hier aber selbstbewußt kundgebenden Naturgeistes.

Diese wesentlich naturalistische, den göttlichen oder himmlischen Ursprung des Geistes zu erkennen unfähige anthropologische Grundansicht beherrscht natürlich auch den letzten Abschnitt des Carus'schen Werks, der von der Menschheit als der vierten und obersten Stufe des epitellurischen Lebens handelt (S. 447—492.). Der Mensch oder der Anthropo-Organismus ist „das höchstmögliche Product der makrokosmischen Urzelle des Erdplaneten“, darum aber freilich nicht das vollkommenste Wesen überhaupt, sondern entschieden tiefer stehend als die Engel oder als die sonstigen Mittelwesen, die etwa noch zwischen ihm und der Gottheit anzunehmen sein dürften. Ueber die Thierheit insbesondere ist die menschliche Natur durch alle jene Vorzüge erhaben, welche die anatomisch=physiologische Betrachtung sowohl ihres äußeren Gliederbaues als auch ihres inneren Nervenskeletts nachweist und welche darin gipfeln, daß in der Menschheit „das Individuum zur Person erhoben wird“. Eben dieß, das Hervortreten des wahrhaft Menschlichen in der Menschheit, beruht aber wesentlich darin, daß „zum vegetativen und animalen Organismus sich hier zuerst auch noch ein besonderer spiritueller Organismus hinzugesellt“, eine „selbstbewußte Widerspiegelung des göttlichen Grundgedankens, der allen Organismen überhaupt zu Grunde liegt“, eine unsichtbare lebensvolle Wesenheit, in deren drei edelsten Vermögen, dem Empfinden, Wollen und vernünftigen Denken, sich die drei höchsten Ideen des Göttlichen, die

¹⁾ Diesen Vergleich, bekannt aus der schon von Plato im Phädon bekämpften materialistischen Theorie des heidnischen Alterthums, deutet Carus wenigstens an, wenn er S. 372. die Innervation, d. h. in seinem Sinne die Seelenthätigkeit, als „das bloß zeitliche Phänomen oder Lichtbild des organischen Lebens der Nervenmasse“ bezeichnet, „wie die Musik, welche aus dem angeschlagenen Instrumente ertönt, nur eine eigenthümliche und vorübergehende Fortsetzung der Erregung des Instrumentes selbst ist.“ Vgl. sodann die ähnlichen Behauptungen in Betreff der Menschenseele speciell, S. 454.

der Schönheit, der Güte und der Wahrheit, in bedeutungsvoller Weise abspiegeln ¹⁾. — Ueber die Entstehung der Menschheit theilt der Verfasser seine schon früher ²⁾ veröffentlichten Sätze, zwölf an der Zahl, aufs Neue mit, da er dieselben nach vielfacher Prüfung immer wieder aufs Neue bestätigt gefunden habe. Als vorzugsweise charakteristischer Hauptsatz verdient aus dieser Zusammenstellung hervorgehoben zu werden, daß, wie die Thier- und Pflanzenschöpfung, so auch die Erschaffung des Menschen jedenfalls immer nur zu denken sei als eine „fortgehende Metamorphose der Erbelemente“, als „Herausbildung von innen, nicht etwa als Zusammensetzung von außen“ oder gar als Formung einer Figur aus irdischer Materie durch die Hand eines persönlichen Schöpfers. Bei dieser allgemeinen und im Wesentlichen nur negativen Bestimmung des Schöpfungsvorganges sei stehen zu bleiben; positiv lasse sich der Verlauf desselben nicht näher angeben. Die Zeit der Entstehung des Menschengeschlechts sei kurz vor oder auch innerhalb der Diluvialperiode anzunehmen. Dabei sei die Menschheit zwar als ideell einheitlicher Organismus, aber jedenfalls in vielen Exemplaren zumal zu Tage getreten, unter welchen zahlreichen Urracen sich wieder vier Hauptgruppen mit besonderer Deutlichkeit unterscheiden ließen: die Tag-, die Nacht-, die östlichen und die westlichen Dämmerungsvölker, entsprechend den vier Reichen alles Epitellurischen überhaupt (Menschheit, Protorganismen, Pflanzenreich und Thierreich). — Zum Schlusse handelt Carus noch vom Organismus des Staats (S. 471—491.), den er theils um der durchgängigen Analogie mit den Thierstaaten willen, theils weil er den Organismus des einzelnen Menschen als sein Vorbild in jeglicher Hinsicht zu betrachten liebt, noch ganz in den Kreis seiner naturphilosophischen Untersuchung ziehen zu dürfen meint. Die Entstehung der Staaten leitet er etwas barock, wiewohl nicht ohne alle Wahrheit, von der Existenz geschriebener Gesetze her. „Es verhält sich der Begriff der Gesetzesstafel zum Staate gerade ebenso“, meint er, „wie der des Skeleton zum animalen Organismus“. Das staatliche Leben beschreibt er als ein theils materielles (Agricultur, Handel, Erziehung, Kriegs-

¹⁾ Eine zu S. 459. beigegebene Tafel erläutert diese Analogie, und zwar in einer Weise, welche die pantheistische Unklarheit des Verfassers in Betreff des wahren Verhältnisses des menschlichen Geistes zum göttlichen deutlich genug an den Tag treten läßt.

²⁾ In der periodischen Schrift „Unsere Zeit“ (Leipzig, Brockhaus), Bd. II. S. 65 ff.

wesen), theils ideelles (Kunst, Handwerk, Rechtspflege, Wissenschaft, Religion); das Vergehen der Staaten, wo es stattfindet — denn absolut nothwendig sei es keineswegs — leitet er von den beiden Ursachen der physisch-moralischen Erkrankung und der äußeren Gewalt her. — So beschließt er seinen naturphilosophischen Gedankengang, der, wie er überzeugt ist, von allen Seiten her die ausreichendsten Belege dafür dargeboten hat, „daß im Uranischen sowohl als im Tellurischen und Epitellurischen, in Bildung sowohl als Bewegung, ewige göttliche Gesetze mit eiserner Nothwendigkeit sich überall bethätigen; mit einer Nothwendigkeit, welche nur dann zur Freiheit der Selbstbestimmung sich erhebe, wenn in der höchsten Aetherhandlung, d. i. in der Innervation, eine Widerspiegelung des Göttlichen selbst in Form des Geistes hervortritt“. Diese Spiegelung erreiche aber ihre Vollendung nur dadurch vollkommen, „daß sie ihre erlangte Freiheit den allgemeinen Gesetzen opfert, oder vielmehr, daß sie dieselben dergestalt als ihrem eigenen Wesen eingeboren erkennt, daß sie von da an nur in Uebereinstimmung mit denselben sich bethätigt und so also im eigentlichen Sinne in Gott wieder eingeht“ (S. 491. 492.). — Von Gott ausgehen und in ihn wieder eingehen, aus dem Aether als der Urform des göttlichen All emaniren und sich letztlich wieder in ihn auflösen, — das ist in der That der Grundgedanke dieser Weltanschauung, welche weder eine Persönlichkeit noch eine freie Schöpferthätigkeit Gottes, weder einen himmlischen Ursprung noch eine ewige himmlische Fortdauer des Menschengeistes zuzugestehen im Stande ist und eben deshalb vom völligen Materialismus und Atheismus sich nur dadurch unterscheidet, daß sie den psychischen und geistigen Phänomenen des Menschenlebens eine etwas größere Selbständigkeit, eine graduell höhere Bedeutung beilegt als jener; daß sie mit anderen Worten in der Natur (aber nicht über der Natur) auch eine Idee anerkennt und ein Reich der Ideen, ein Reich der Ideen, dem freilich der im Regiren ungleich consequentere rohe Empirismus der materialistischen Denkweise nur den Namen eines Reichs der Träume zuzugestehen kann.

Wenden wir uns von den pantheistischen Creationstheorien jetzt zu denjenigen des modernen Deismus oder des abstracten Glaubens an einen göttlichen Schöpfer ohne lebendige persönliche Beziehung desselben zu seiner Schöpfung, so ist es im Allgemeinen der Eindruck des theils Unbestimmten, theils inconsequent hinüber und herüber Schwankenden, den die gelegentlichen Aeußerungen seiner Repräsen-

stanten über Wesen und Bedeutung des Schöpfungsactes gewähren. Inconsequenz und philosophische Halbheit und Unklarheit ist überhaupt charakteristisch für allen Deismus, den in der geschlossenen Einheit und continuirlichen Reihe einer Schule auftretenden englischen in älterer Zeit, wie den ohne bestimmtes Princip oder Programm in der Mitte zwischen kritisch=philosophischem Standpunkt und populärem Rationalismus umhertreibenden der modernen Zeitbildung. Die Zahl der Vertreter des letzteren ist keineswegs gering, auch nicht unter den wissenschaftlichen oder halbwissenschaftlichen Schriftstellern des modernen Deutschlands; vielmehr huldigen namentlich die allermeisten Naturforscher und Naturfreunde, welche sich nicht geradezu dem crassen Materialismus in die Arme werfen mögen, dabei aber doch auch Bedenken tragen, sich mit Entschiedenheit einem pantheistischen Systeme hinzugeben oder ihre rationalistischen Vorurtheile mit einem schlichten Offenbarungsglauben zu vertauschen, in der Hauptsache jener deistischen Weltansicht, die den persönlichen Schöpfer zwar nicht aufgibt, ebenso wenig aber auch die absolute Autonomie der Naturgesetze aufzugeben geneigt ist und somit das constitutionelle Schattenkönigthum eines seinem Naturreiche factisch unterworfenen Gottes etablirt. Nach bestimmt formulirten charakteristischen Sätzen über das Verhältniß Gottes zur Schöpfung, namentlich über die Begründung dieses Verhältnisses durch den Schöpfungsact, wird man nun aber in der Regel vergeblich forschen, wenn man die modern=deistische Theorie näher kennen zu lernen wünscht. Ihre philosophischen Vertreter werden in der Regel Neigung zeigen, das betreffende Problem ganz zu umgehen, während weniger methodisch geschulte Anhänger derselben Richtung sich bald dem biblisch=kirchlichen Schöpfungsglauben annähern, bald die eine oder die andere materialistisch=pantheistische Weltentstehungslehre, namentlich die im Scheine besonderer Wissenschaftlichkeit erglänzende Darwin'sche Theorie, sich wenigstens theilweise anzueignen suchen werden. Von jedem dieser drei Fälle wollen wir hier wenigstens Ein Beispiel hervorheben.

Die philosophischen Repräsentanten des modernen deutschen Deismus wird man fast durchaus im Feldlager der Herbartianer zu suchen haben, da die Philosophie Herbart's ihrer ganzen Grundrichtung nach auf eine wesentlich deistische Weltbetrachtung angewiesen ist. Wegen irgendwelche pantheistische Identificirung der materiellen Natur mit der Gottheit muß von vornherein ihre allem Idealismus principiell entgegengesetzte Tendenz Protest erheben; und hinwiederum vor

Verflüchtigung des in abstracto zugestandenen Schöpfers der Natur zu einer völlig macht- und lebenslosen Idee bewahrt sie ihre Verwandtschaft mit der entschieden theistischen Monadenlehre eines Leibniz einerseits und mit der Gemüthsphilosophie eines Jacobi andererseits. Aus der Zurückweisung beider Extreme resultirt nothwendig ein dem älteren englischen Deismus eng verwandter Gottesbegriff, zu welchem aber nun sowohl Herbart selbst als auch die meisten seiner Schüler einen höchst sonderbaren Schöpfungsbegriff hinzugesellen. Die Objecte des exacten philosophischen Erkennens, die schlechthin einfachen und unveränderlichen Substrate der gesammten empirischen Wirklichkeit, welche Herbart als die „Realen“ bezeichnet, sollen nach ihm zwar absolute, aber dennoch von Gott geschaffene Wesenheiten sein. Das exacte Wissen erkennt die Realen, wiewohl ihre Zahl eine überaus große (d. h. nicht gerade eine unendlich, aber doch eine unbestimmbar große) ist, als schlechthin absolute Wesen von völlig einfachem, positivem, unveränderlichen Charakter; dem Glauben indessen bleibt es unbenommen, sie von einem höchsten Wesen erschaffen zu denken. „Bleibe nun, was das Reich der Wesen anlangt, der Satz unangefochten, es sei der Substanz nach erschaffen!“ ruft Herbart in seiner *Metaphysik* aus (Werke, Bd. III. S. 48.) und vollzieht mit eben diesem Ausspruche, der mit der unmittelbar vorher behaupteten Absolutheit der Wesen logisch unvereinbar ist, seinem frommen Herzensbedürfniß zu Lieb eine ähnliche Antinomie, wie der bekannte *Salto mortale* Jacobi's war, zufolge dessen dieser mit dem Verstande ein Heide, mit dem Herzen aber ein Christ sein wollte. — Etwas anders als Herbart selbst haben manche seiner Anhänger die natürlich auch von ihnen festgehaltene Annahme einer Vielheit von absoluten Wesen oder Realen mit der Existenz eines persönlichen Gottes zu vermitteln gesucht. Drobisch z. B. in seinen „*Grundlehren der Religionsphilosophie*“ (1840) läßt die Realen nicht ihrer Substanz nach, sondern im Grunde nur ihrer zweckvollen Zusammenordnung und harmonischen Organisation nach von Gott erschaffen sein. Er beschränkt also die göttliche Allmacht, sofern er dieselbe nur dasjenige schaffen läßt, „was der Entstehung fähig ist, nämlich das mannichfaltige und veränderliche Dasein, nicht aber das einfache und unveränderliche Seiende“. Er leugnet damit die Schöpfung aus dem absoluten Nichts, als etwas, das für logisches Denken eine Unmöglichkeit sei, und behauptet dagegen eine Schöpfung aus dem „einfachen Etwas“, das man auch wohl als „relatives Nichts“ bezeichnen könne, keinesfalls

aber mit der Materie der gegenwärtigen Welt verwechseln dürfe. Denn diese sei erst das Product der ihr zu Grunde liegenden absolut einfachen und unerschaffenen Elemente, d. h. der Realen, und sofern ihre Bildung aus diesen Realen durch Gottes Willen erfolgt sei, müsse sie als göttlich geschaffen angenommen werden, aber freilich als geschaffen lediglich ihrer zeitlichen Form und nicht etwa ihrer ewigen Substanz nach. — Wir sehen hier die Behauptung einer Ewigkeit der Weltsubstanz oder, was dasselbe ist, die Reducirung des Schöpfungsacts auf ein bloßes Formen der *ἄλη ἀμορφος*, als Ergebniß der consequent durchgeführten Herbart'schen! Creationstheorie zu Tage treten, nehmen aber zugleich auch wahr, daß sowohl der große Meister selbst als auch seine Jünger nur ungern und zögernd bis zur wirklichen Aeußerung dieser an sich unvermeidlichen Consequenz ihres atomistischen Systems fortschreiten, weil eben sie die nahe Verwandtschaft dieses Systems mit dem die Ewigkeit der Welt ohne Scheu behauptenden Materialismus mit unabwieslicher Deutlichkeit verräth. So steht es aber mit dem Schöpfungsbegriffe alles philosophischen Deismus überhaupt; bei consequenter Ausführung wird er allemal bei der materialistischen Verabsolutirung und Verewigung des Stoffes anlangen und Gott als mehr oder weniger überflüssiges ordnendes Princip diesem ewigen Stoffe gegenüberstellen. Seine wissenschaftlichen Träger werden sich aber fast immer scheuen, so weit zu gehen, und die Frage nach dem letzten Grund und Verlauf der Welt-schöpfung lieber als eine offene und nicht mit Sicherheit zu lösende behandeln.

Auf etwas andere Weise weiß sich der populäre Deismus unserer Zeit zu helfen. Er gesteht die Thatsache der Schöpfung aus Nichts unbedenklich zu, verweilt aber mit seinen Betrachtungen nicht eben allzu lange bei diesem ersten Anfangspunkte der Weltentstehung, sondern eilt vielmehr zu einer möglichst anschaulichen Ausmalung der Vorgänge der *creatio secunda* fort. Diese stellt er in möglichst ausgedehntem Maße als bedingt durch die gewöhnlichen Gesetze der Natur dar und schließt eben damit alles unmittelbare Eingreifen des Schöpfers in den primitiven Weltbildungsproceß ziemlich vollständig aus. Er thut dieß selbst da, wo er sich in der Manier seiner descriptiven Darstellung etwa an den biblischen Schöpfungsbericht anzu-lehnen sucht; denn in Wahrheit ist ihm das „Sprechen des göttlichen Schöpferworts“, und was er sonst etwa aus 1 Mos. 1. u. 2. zu entnehmen für gut findet, nicht viel mehr als poetische Phrase; eine

objective Wahrheit und reale Geltung von unergründlicher urbildlicher Tiefe vermag er in dem Allem um der Mangelhaftigkeit seines Offenbarungsbegriffes willen nicht einmal zu ahnen. — Diese Physiognomie trägt ungefähr die auf die Schöpfung (insbesondere auf die des Erdballes und unseres Sonnensystems) bezügliche Schilderung, welche A. N. Böckler in seinem seit 1862 lieferungsweise erscheinenden Werke „Kosmos, Bibel der Natur“, einer auf das populär-wissenschaftliche Bedürfnis gebildeter und gefühlvoller Leser berechneten descriptiven Naturkunde vom religiösen Standpunkte aus, gegeben hat. „Veranschaulichung der Majestät des Ewigen in seinen Werken“ ist laut dem Titel der Zweck der in diesem Buche enthaltenen Schilderungen, und „Gebildete aller Bekenntnisse“ sind es, denen dieselben gewidmet werden. Der vom Verfasser eingenommene Standpunkt giebt sich schon hierdurch wie nicht minder durch seinen eifrigen Protest dagegen, daß man „seine Naturanschauungen nicht etwa mit der sogenannten Naturtheologie verwechsle“, durch seine wiederholten polemischen Aeußerungen nicht bloß gegen „bornirte Gottesleugner und Zweifler“, sondern auch gegen „fanatische Kegerrichter und Orthodoxe zc.“ deutlich genug als ein ziemlich latitudinärer kund. Daß er aber obendrein zu den Offenbarungswahrheiten des Christenthums ungefähr die Stellung einnimmt wie der edlere Rationalismus unseres Jahrhunderts (vielleicht speciell wie der speculativ-kritische der bekannten schweizer „Zeitstimmen“), erhellt aus seinen gelegentlichen Aeußerungen über Jesum, den er als „den Weisesten, den Menschenfreund, den größten Gottgesandten“ bezeichnet, dessen „Vorträge“ er den „vollendetsten Anschauungsunterricht von Gottes einheitlichem Walten in seinem Macht- und Gnadenreiche“ nennt, dessen Reden er als „Geistesblicke des Allwaltenden um uns und in uns preist.“ Er betont die Nothwendigkeit eines Zusammenwirkens von Natur- und Gnadenoffenbarung zum wahrhaft tiefen religiösen Verständnisse der Schöpfungswerke mit allem Nachdruck; er verlangt entschieden außer der äußeren Erfahrung durch das Studium der „Naturbibel“ auch jene im Forschen in der „Culturbibel“ (d. h. der heiligen Schrift) und im wirklichen Lebensverkehr mit dem Schöpfer durch Gebet bestehende innere Erfahrung; ja er versichert sogar, daß unter der Voraussetzung des Zusammenwirkens dieser beiden Factoren „sich das Dasein der Einen ewigen welt schöpferischen Intelligenz aus den Ergebnissen der neueren Naturforschung mit ebenso fester Gewißheit nachweisen lasse wie die Wahrheit irgend eines

mathematischen Axioms“¹⁾; — aber wer nun auf Grund solcher Prämissen eine wirklich offenbarungsgläubige, d. h. mit dem Glauben an die Mysterien des Christenthums Ernst machende und dieselben im Spiegel der Natur abgebildet findende, Naturbetrachtung bei ihm zu finden meinte, der würde sich sehr täuschen, da es in der That nur das eklektische Verfahren einer sentimental-rationalistischen Denkweise ist, das ihn bald ins Gebiet einer wahrhaft tiefen christlichen Naturansicht hinüberzugreifen, bald wiederum bei den Annahmen des gewöhnlichen Deismus stehen zu bleiben veranlaßt. So schwankt er in seinen auf die himmlische Welt und ihr Verhältniß zur Erde bezüglichen Darstellungen offenbar hin und her zwischen jener tieferen Auffassung der Astralwelten als verklärter Stätten einer höheren Leiblichkeit, wie sie J. P. Lange in seinem „Land der Herrlichkeit“ entwickelt hat, und zwischen der seit Fontenelle in allen Kreisen naturalistischer Durchschnittsbildung vorzugsweise beliebt gewordenen und noch neuerdings von Käuffer in Dresden reproducirten Annahme eines Bewohntseins aller Himmelskörper durch Geschöpfe von wesentlich menschenartiger Organisation²⁾. Was nun seinen Schöpfungsbegriff insbesondere betrifft, so lehnt sich dieser zwar im Ausdruck an den der Offenbarung an, sofern er beides, ein Geschaffensein der Stoffe der Natur und ihrer Geseze, durch Gott zugesteht (S. 11.). Aber bezüglich des Hergangs der Schöpfung folgt er ganz und gar den Doctrinen des modernen Naturalismus, sofern ihm die Laplace'sche Weltbildungshypothese als ziemlich ausgemachte und unumstößliche Thatsache zu gelten scheint und er auch hinsichtlich des Alters der Erde und der Dauer der geologischen Epochen, sowie hinsichtlich der Zeit der Entstehung des Menschengeschlechts sich unbedenklich an die allerausweichendsten Angaben der modernen Geologen und Anthropologen anschließt. „Es war eine Zeit“, so sagt er auf

¹⁾ S. 21., vgl. S. 11. 16. 18. u. f. f. — Wir werden weiter unten auf diese unbesonnene und etwas überspannte, aber für den Standpunkt des populären deistischen Naturalismus charakteristische Behauptung zurückzuweisen Gelegenheit finden.

²⁾ Liest man den Abschnitt: „das Land der Herrlichkeit“, S. 173 ff., so sieht man sich ganz und gar in das Gebiet der gemüth- und phantasievollen Combinationen eines Lange (in der Schrift gleichen Titels) versetzt. S. 170 ff. dagegen glaubt man wiederum Käuffer, den Verfasser des vielbewunderten und oft aufgelegten Schriftchens „die Astronomie und die heil. Schrift“ (8. Aufl., Dresden 1861) zu hören. Vgl. darüber die Recension in der Ev. Ztg. 1862, Nr. 62. 63.

S. 39., "wo der gesammte Urstoff der Sonne und aller Glieder des Sonnensystems als eine flüchtige, formlose Gasmasse von ungeheurer Ausdehnung in ähnlicher Weise im Weltraum schwebte, wie wir noch heute in den merkwürdigen Sternnebeln, welche in den Tiefen des Weltraums schwimmen, die schöpferische Werkstätte der forttreibenden Weltgestaltung vor Augen haben. . . . Nach dem Gesetze der Anziehung, welche der Schöpfer in das Wesen der Materie gelegt hat, mußte diese ungeheure formlose Masse, ähnlich wie die Thauperle auf dem Blüthenkelche der Pflanze, allmählich eine Kugelgestalt annehmen und sich fort und fort verdichten. . . . Das Ergebniß des Schöpferworts: „Es werde Licht!“ war die Verdichtung des wägbaren Urstoffs, die Entbindung von Licht und Wärme und die Kreiselbewegung der Gesamtmasse des Urstoffs von Ost nach West." — Sodann S. 44 ff.: „Wie viele Jahrtausende oder Jahrmlionen die verschiedenen Weltalter unseres Erdballes gedauert haben, ehe er sich zur heutigen Lebensfülle und Schönheit entfaltete, kann kein Sterblicher, ergründen. . . . Doch hat man gewisse Möglickeitsrechnungen angestellt, welche an sich zwar nur einen bedingten Werth haben, die uns aber eine Ahnung verschaffen von dem Walten des Ewigen, vor dem Millionen Jahre sind wie ein Augenblick. . . . Prof. Bischof hat auf sorgfältige Versuche und Beobachtungen über die Abkühlungszeit einer geschmolzenen Basaltkugel von 2 Fuß Durchmesser Berechnungen gegründet über die Zeit, welche die Erde gebraucht habe, um auf ihre jetzige Temperatur herabzusinken, und hat das Ergebniß gefunden — von 353 Millionen Jahren" u. Es folgt dann betreffs des muthmaßlichen Alters des Menschengeschlechts die bekanntlich auf höchst precäre Data gestützte Angabe, daß Untersuchungen der Ablagerungen des Nilschlammes bei Memphis auf menschliche Culturreste von einem Alter von mindestens 13500 Jahren geführt hätten, desgleichen ähnliche Entdeckungen im Mississippi-Delta bei New-Orleans auf Reste von 57000 Jahren an Alter u. s. w. — Es ließen sich noch mehr Ausführungen dieser Art machen, die zum Uebersflusse bestätigen könnten, was sich bereits aus dem hier Mitgetheilten zur Genüge ergibt, daß nämlich der Verfasser einem nicht eben sehr tief-christlichen Elleticismus huldigt, der weder Widersprechendes zu combiniren Bedenken trägt, noch auch von mancherlei Uebertreibungen und pathetischen Tohlheiten der Darstellung sich frei hält, der aber namentlich im Gebiet der Weltentstehungslehre die Theorien des Naturalismus, dem die Gesetze des gegenwärtigen Naturlebens Alles gelten, der Schöpfer

aber nicht viel mehr als ein leerer Name oder eine fromme Redensart ist, in ungehöriger Weise mit Elementen der biblischen Schöpfungsgeschichte und des theistischen Schöpfungsbegriffes mischt ¹⁾.

Wieder in etwas anderer Gestalt tritt uns diese eklektische Mischung pantheistischer oder gar materialistischer Anschauungen mit theistischen, welche überhaupt für die Creationstheorie des Deismus charakteristisch ist, bei einigen naturwissenschaftlichen Freunden der modernen Transmutations- oder Entwicklungshypothese entgegen. Wie schon Baumgärtner, Prof. der Medicin zu Freiburg im Breisgau, in seinen um die Zeit des Bekanntwerdens der berühmten Darwin'schen Schrift erschienenen „Schöpfungsgedanken“ (1860) eine eigenthümliche Modification der Entwicklungstheorie zu begründen suchte, durch welche dem Schöpfer die Function einer befruchtenden Mitwirkung bei den einzelnen Fortschritten des großen Entwicklungsprocesses der Urzeit beigelegt wird ²⁾, so hat kürzlich H. Späth in einem „Beitrag zur richtigen Schätzung der sogenannten Entwicklungs- oder Transmutationshypothese, namentlich vom theologischen Standpunkte aus“ (Protest. R.-Ztg. 1863, Nr. 2. u. 3.) ebenfalls das Wesentliche der Darwin'schen Theorie oder vielmehr das Ganze derselben in ziemlich ungemilderter Strenge und Härte mit der Annahme eines persönlichen Gottes zu vermitteln gesucht. Er nimmt die geistvolle Hypothese des großen englischen Forschers gegen den von mehreren Seiten her und namentlich auch in meiner Abhandlung über die Speciesfrage ³⁾ ihr gemachten Vorwurf des allzu Abenteuerlichen und Phan-

¹⁾ Aehnlich auch schon die übrigens in mehrfacher Hinsicht gründlicher gearbeitete Schrift desselben Verf.: „Naturforschung u. Culturleben in ihren neuesten Ergebnissen“ (Han. 1859), wo insbesondere in Abschn. IV. die Welterschöpfungslehre behandelt wird, und zwar in bedeutend positiverer Weise als im „Kosmos“.

²⁾ Statt eigentlicher Metamorphosen statuirt nämlich Baumgärtner nur Keimverwandlungen, durch welche die höheren Thiere von niederen abstammen sollen, oder auch fortwährende Generationswechsel. Nur die einfachen Urkeime einer gewissen Reihe von Organismen seien also unmittelbar aus den Elementen entstanden, während alle eigentlichen Organismen, die pflanzlichen wie die thierischen und menschlichen, durch successive Umbildungen dieser Urkeime entstanden seien. Bei diesen einzelnen Schöpfungsacten habe der Schöpfer allemal gleichsam befruchtend auf die Natur eingewirkt.

³⁾ S. Jahrg. 1861, S. 705 ff. dieser Zeitschrift und vgl. damit die entschieden verwerfende Art, in welcher sich auch mehrere französische Naturforscher, wie Godron zu Nancy, Quatrefages u., über die Darwin'sche Theorie haben vernehmen lassen (s. Revue des deux mondes 1861, Janv. p. 164.), sowie was R. Wagner erst jüngst wieder über dieselbe als einen „großartigen histo-

tastischen, was ihr auch bei den Repräsentanten der exacten Naturforschung keinen bleibenden Beifall verschaffen werde, eifrig in Schutz, verheißt ihr vielmehr eine große Zukunft und meint bereits bezüglich ihrer Bedeutung für die Gegenwart versichern zu können, „daß sie eine eben jetzt in die Mitte gerückte Cardinalsfrage der Naturwissenschaft geworden ist“. Was er insbesondere von ihr erwartet und wünscht, ist, daß sie sich nicht nur selbst mehr und mehr vom Materialismus emancipire — wozu namentlich eine ausgedehntere Anerkennung der „Beharrlichkeit der generellen Typen“, eine eifrigere positive Verwerthung des dynamischen Gehalts oder des unbewußten Geistes der organischen und sogar auch der anorganischen Schöpfung und eine concretere und lebensvollere Fassung des „Triebs nach Vermaannichfaltigung“, sowie des stufenweisen Aufsteigens der Organismen vom Niederen zum Höheren erforderlich sei —, sondern daß sie auch das Ihre dazu beitrage, „die Naturwissenschaft vom Banne des Materialismus zu befreien“ und diesen verderblichen Irrthum durch Aufnahme des Wahren an ihm in ihren eigenen Anschauungskreis zu entkräften und unschädlich zu machen. Dieß werde aber dadurch geschehen, daß eine echt dynamische Naturbetrachtung an die Stelle der bisher vorherrschenden mechanischen gesetzt werde. Es gelte, „die einzelnen Sprossen auf der Leiter der organischen Welt mehr und mehr als Durchgangspunkte zu begreifen zum Höchsten, zum Geiste als der Krone der Natur, und das Charakteristische zu finden, was jede Stufe diesem endlichen Ziele zubringt;“ es gelte also, überall „die Elemente und Ansätze zum Geistesleben in seinen Vorstufen nachzuweisen und ein System der Durchgangspunkte zu entwerfen;“ es gelte überhaupt, auf Grund der maßvoll fortgebildeten Transmutationstheorie „die Welt als Einen großen Organismus aufzufassen“ und damit die Wahrheit des Pantheismus auf eine dem Theismus nichts Wesentliches vergebende Weise in die wissenschaftliche Weltbetrachtung aufzunehmen (a. a. O. Nr. 2. S. 33 ff.; Nr. 3. S. 50. 54.). Das Hauptmittel zu einer solchen Ausöhnung von Pantheismus und Theismus hat nach Späth's Meinung die Annahme einer Weltseele zu bilden, einer „beseelten Weltsubstanz“, die der gesammten Natur zu Grunde liege, wie die lebendige Ursache ihrem Producte

rischen Roman“ geäußert hat (Göttinger Nachr. der königl. Gesellsch. der Wissenschaft. 1862, Nr. 27. S. 585.). Vgl. auch die vortreffliche Kritik derselben Hypothese von D. Schlapp: „Die Brutpflege der Arthropoden“ (Ersurter Schulprogr. 1862), S. 31—36, sowie Florens, Sur l'origine des espèces (Journ. des Sav. 1863, Oct.—Déc.)

oder wie die Idee der Erscheinung. Diese Weltseele soll aber weder als „unendliche Productionskraft“ zu denken sein noch auch als von vornherein vollendete, ungeschaffene Wesenheit. Vielmehr werde sie erst von Gott, dem „beseelenden Urprincip der Welt“, gesetzt oder geschaffen. „Nicht das Einzelne als solches, sondern das Ganze beseelt Gott und erweist sich in diesem innerlichen, den Organismus der Welt belebenden Wirken gleichermaßen transcendent und immanent.“ Wie die Weltseele von ihm ausgeht, so weist das System ihrer über sie selbst und über die ganze Welt hinausreichenden Zwecke wiederum auf Gott hin, als den, wie diese Zwecke, so den letzten und höchsten Zweck des Universums setzenden, „lebendigen geistigen Mittelpunkt der Weltentwicklung, als den Absolut-Lebendigen, den absoluten Geist (Willen) oder die Urvernunft“. Wunder giebt es nicht in der auf solche Weise mittelst der Weltseele von Gott regierten und von Stufe zu Stufe fortentwickelten Schöpfung. Wenigstens ist die Annahme solcher außerordentlicher Acte Gottes in der Natur, die ja nur Ein großes Vernunftsystem bildet, ebenso überflüssig und in sich selbst widersprechend wie jenes andere Postulat des vulgären „Wundertheismus“: die Annahme einer besonderen unmittelbaren Offenbarung neben der ohnehin im Universum bestehenden allgemeinen oder natürlichen (S. 55 ff.). — Man sieht, hier werden deistische Vorstellungen in seltsamer Weise mit echt pantheistischen und sogar mit entschieden materialistischen gemischt. Der „Theismus“, zu welchem der Verfasser sich bekennt und den er im Gegensatze zum supranaturalistischen oder „Wundertheismus“ als den durch Herübernahme der Wahrheit des Pantheismus rectificirten und fortgebildeten Theismus bezeichnet, ist in der That nichts Anderes als ein ziemlich matter Deismus, sofern er für Gott eigentlich nichts zu thun übrig läßt als die Setzung jener Weltseele, der dann alles Weitere, was zur Gestaltung und allmählichen Vollendung der Welt gehört, übertragen wird und die als eine Art von ideellem Inbegriff aller Naturgesetze eine seltsame Mittelstellung einnimmt zwischen der entschieden pantheistisch gedachten Weltseele eines Carus, German und anderer Anhänger des consequenten Pantheismus und zwischen jener mehr theistisch formirten „plastic nature“, welche Eudworth, Ray und andere ältere Naturphilosophen Englands als vermittelnde Zwischenursache zwischen Gott und der Schöpfung angenommen hatten, (s. meine *Theologia naturalis*, I. p. 104.) oder auch der von neueren Vertretern der theistischen Speculation, z. B. von Ulrici (s. unten), mit vielen Na-

turforschern getheilten Annahme einer Lebenskraft als einheitlicher Grundkraft und Voraussetzung aller Organisation. Von dem Allem ist Späth's Weltseele oder beseelte Weltsubstanz etwas, aber nichts mit rechter Klarheit und Entschiedenheit. Sie soll Gottes Immanenz in der Welt darstellen, und doch ist sie nicht Gott selbst, sondern ein von ihm gesetztes endliches und in einem Proceß des Heranwachsens vom Unvollkommenen zum Vollkommenen begriffenes Wesen! Sie soll auch Gott als den Transcendenten, als den Urgeist, als den Absolut-Lebendigen, d. h. doch wohl als den Absolut-Persönlichen, kennen lehren, und doch wird eben dieser Gott wiederum in wesentlich pantheisirender Weise das „beseelende Urprincip der Welt“ und der „lebendige Mittelpunkt ihrer Entwicklung“ genannt, als stände er in keiner Weise über ihr, als ginge er vielmehr ganz und gar in ihr und ihrer Entwicklung auf! Die Beseitigung aller Wunder sodann und aller höheren übernatürlichen Offenbarung ist ebensowohl deistisch als pantheistisch; und mit seiner Zustimmung zu fast sämtlichen Härten und Maßlosigkeiten der Darwin'schen Hypothese, z. B. auch zur Ableitung des Menschen vom Affengeschlechte als unmittelbarer Basis und nothwendiger organisch-genetischer Voraussetzung für die Existenz unseres Geschlechts, begiebt sich Späth vollständig und ziemlich rückhaltslos auf das Gebiet des eigentlichen Materialismus ¹⁾.

Ist sonach ein gewisses inconsequentes Schwanken zwischen theistischen, pantheistischen und materialistischen Vorstellungen überhaupt charakteristisch für den Schöpfungsbegriff des Deismus und sahen wir dasselbe nicht minder auch beim Materialismus hervortreten, so weit derselbe überhaupt eine Schöpfungstheorie aufzustellen versucht: so erhellt eben hieraus deutlich genug, daß unter den nicht-theistischen Systemen nur der Pantheismus und hinwiederum im Gegensätze zu diesem nur der eigentliche Theismus, der ebenso reine wie

¹⁾ Siehe namentlich S. 58., wo, unter Berufung auf Darwin's Vorgang, die Annahme, „daß eine zwischen dem Affengeschlecht und dem Menschen eint bestehende Geschöpfreihe die Brücke zum Menschen gebildet habe“, daß also der Affe, wenn auch nicht als Vater, so doch als bedingende genealogische Basis des Menschengeschlechts zu betrachten sei, für eine ganz unbedenkliche und sich in mehrfacher Hinsicht empfehlende erklärt wird. Denn „die menschliche Würde werde durch diese Annahme nicht alterirt, sondern nur erklärt; wir wüßten dann, warum der Mensch Mikrokosmos ist und wie er nicht in den Makrokosmos hineingeschnitten, sondern aus ihm herausgewachsen ist.“ (1)

volle Glaube an einen persönlichen Gott, zur Behauptung und Begründung eines consequenten, d. h. von inneren Widersprüchen freien Schöpfungsbegriffes fähig ist. Entweder die Welt ist von selbst geworden, hat sich durch eigenthümliche, in ihr gelegene und im Dienste eines sie beseelenden Principis stehende Urkräfte von unten herauf zu dem Naturorganismus entwickelt, den sie jetzt darstellt, oder sie ist geschaffen, d. h. durch den freien Macht- und Liebeswillen eines persönlichen Gottes aus Nichts hervorgebracht, um Ihm, dem Ewigen und ihrer an sich nicht Bedürftigen, zum relativen Abbilde und zur Erweisungsstätte seiner Herrlichkeit zu dienen; — zwischen diesen beiden Möglichkeiten bewegen sich alle übrigen mittleren Annahmen als mehr oder weniger unreife und haltlose Hypothesen, die sich durch Annäherung entweder an die pantheistische oder an die theistische These Kraft und Consistenz zu verschaffen suchen müssen. Ein Blick auf einige der bedeutendsten Creationstheorien neuerer Theisten, und zwar gerade solcher, die sich noch nicht völlig von allen pantheistischen oder deistischen Zuthaten losgemacht haben und vermöge eben dieser mangelnden Entschiedenheit ihres concret-biblischen Monotheismus in mancherlei Willkürlichkeiten und Inconsequenzen verfallen, wird diesem Satze zur Bestätigung gereichen.

Mit besonderer Vorliebe hat Chr. H. Weisse im zweiten Bande seiner „philosophischen Dogmatik“ (1860) das Problem der Welt- und Menschenschöpfung behandelt, und zwar ausgehend von einem echt theistischen, weil wirklich persönlichen und trinitarischen, Gottesbegriffe, aber in die Ausführung nicht wenige emanatistische Elemente hinein verwebend, also vielfach in pantheisirende Anschauungen zurückfallend. Entschieden emanatistischer Art ist nämlich die enge Beziehung oder vielmehr der unmittelbare genetische Zusammenhang zwischen der Natur in Gott und der geschaffenen Natur außer Ihm, den Weisse statuiert. „Natur“ nennt er nämlich zunächst, im Anschlusse an die Terminologie des Scotus Erigena und der altdeutschen Mystik, „den der Welterschöpfung vorangehenden, im zweiten Gliede der göttlichen Dreieinigkeit, der Person des göttlichen Sohnes oder Logos, in dem Gemüthe oder der Imagination der Gottheit von Ewigkeit her ablaufenden Proceß der Zeugung, der göttlichen Gedanken- und Gestaltzeugung“, sodann aber auch die „thatsächliche Fortsetzung jenes innergöttlichen Zeugungsprocesses außerhalb Gottes“, sowie das Product dieser fortgesetzten Zeugung, bestehend in „einer unbegrenzten Vielheit individuell-lebendiger gottbildlicher Persönlichkeiten“. Jene

innere göttliche Natur ist der Inbegriff des Werdenden, diese außer göttliche (*natura praeter Deum*, aber nicht *extra Deum*) ist der „Begriff des durch die Schöpfungsthaten der Gottheit Gewordenen“, des Kosmos oder der *Ktisis* im biblischen Sinne (§. 557—560.; vgl. schon Theil I. §. 449 ff.). Zwischen beide Naturen, jenes zeugende Subject und dieses Object oder Product des göttlichen Zeugungsprocesses, schiebt Weisse als vermittelndes Zwischenglied die Weltmaterie ein, d. h. „das für alle Ewigkeit unwandelbar feststehende Erzeugniß jenes allerersten Schöpfungsactes, worin der göttliche Liebeswille durch freien Entschluß für sich selbst die Gestaltung fand, durch die ihm die Schöpfung einer Welt gottebenbildlicher Persönlichkeiten ermöglicht ward“; an sich also vorerst nur die Möglichkeit einer Welt oder die „in sich befestigte Substanz des schöpferischen Liebewillens, welche durch freie Urthat in einen Gegensatz gegen sich selbst, in eine Urzweiheit eingeht“, — eine Urzweiheit, die (als der allein wahre Dualismus, der den echten Monismus und Monotheismus nicht ausschließt) das einzige Rettungsmittel bildet, um einerseits dem Gespenste des Atomismus, andererseits allem falschen und irreligiösen Dualismus zu entgehen. Ins Dasein tritt jene Urmaterie mit dem Augenblicke, wo Gott aus freier Bewegung den Entschluß faßt, eine Welt zu schaffen; ja sie ist dieser göttliche Entschluß selber, sie ist der göttliche Wille, wie er sich für alle Ewigkeit zu unwandelbarer Dauer als Liebewille festgestellt hat. Abgetrennt gedacht von diesem Liebewillen, ist sie ein Nichts, ein Unwesen, ja sie ist das Nichts (*τὸ μὴ ὂν*), das geschaffene Nichts einer unendlichen Daseinsmöglichkeit ¹⁾. Sie ist dabei nothwendig nur Eine, ausgebreitet über den unendlichen Raum als eine zwar nicht extensiv, aber intensiv begrenzte Größe, begrenzt nämlich „durch eine unwandelbare Maßbestimmung der ihr innewohnenden, ihr Wesen ausmachenden Kräfte der Antitypie (Undurchdringlichkeit) und der Schwere“ (§. 561. 562.; vgl. schon I. §. 495 ff., 550 ff.). Die Einheitlichkeit der Materie ist aber eine ursprüngliche und vollständige; die Behauptung Aelterer, wie Empedokles, Roger Baco 2c., daß die Materie gleich uranfänglich in die

¹⁾ Die Verwandtschaft der Anschauungen Weisse's mit der Schelling'schen Potenzenlehre, sonach aber auch mit deren Pantheismus, liegt hier unverkennbar zu Tage. Siehe S. 11. und vgl. damit S. 16., wo die Urmaterie als „die geistige Substanz des göttlichen Willens, zurückversenkt in die Potenz, von der auch in der Gottheit alles Dasein, alle Thätigkeit und Bewegung ihren Ausgang nimmt“, bezeichnet ist. Vgl. auch schon Theil I. §. 548.

vier Elemente Feuer, Wasser, Luft und Erde getheilt gewesen sei, ist ebenso verwerflich wie die modern=physikalische (auch von Weiße früher, Theil I. S. 555., getheilte), wonach die chemischen Elemente als primäre Sonderbestandtheile des Weltstoffs von Urfang an neben einander existirt hätten (S. 563., S. 13—15.). — Sofern nun diese Urmaterie eine wesentlich geistige Substanz ist, verhält sie sich im Schöpfungsproceß nicht etwa rein passiv, vielmehr ist sie mitthätig in diesem Proceß „als der lebendige und lebengebende Mutter=chooß (*materia = matrix*), welcher, befruchtet durch das Eindringen der freien göttlichen Schöpfermacht, der er von vornherein durch seinen Ursprung geöffnet ist, die Dinge der creatürlichen Welt aus seinem Dunkel hervorgehen läßt“. Nur so gefaßt, als wirklicher Zeugungs=act, wird der Schöpfungsproceß zum Gegenstande wissenschaftlicher Erkenntniß. Denn „an die Stelle der vermeintlich allmächtigen Willfür des nur in leerer Abstraction gefaßten Schöpferwillens tritt dann ein Gesetz der Nothwendigkeit, nicht ein dem schöpferischen Willen äußerliches, sondern ein in dem eigenen Wesen dieses Willens, der sich ja selbst durch freie Urthat die Gestalt gegeben hat, in welcher sein Wirken an dieses Gesetz gebunden ist, begründetes“. Die Schöpfung aus Nichts ist also als ein „gänzlich inhaltloser Begriff“ aufzugeben und durch die Behauptung eines mittelbaren Erschaffenseins aller Dinge aus Gott, durch die Annahme des Satzes: „Die creatürliche Natur ist aus der Materie, aber die Materie selbst ist aus Gott“ (S. 18.), zu eliminiren. Eben damit ist ja auch das nicht minder trostlose und verkehrte Extrem der pantheistisch=materialistischen Weltansicht ohne Weiteres beseitigt, wonach die Materie eine von Ewigkeit her existirende todte Masse, ein „der Natur des Geistes von Haus aus fremder Atomenhaufen“ sein soll. Gegen beide Einseitigkeiten, jene absolutistische Creationstheorie der kirchlichen Dogmatiker seit Augustin mit ihrer ungehörigen scharfen Unterscheidung zwischen generatio und creatio, und diese materialistische Verewigung eines angeblich wüsten und todten Chaos, bietet allein dieser modificirte Anschluß an die Schöpfungslehre der älteren und neueren Theosophen Schutz, die kritisch sichtende und läuternde Fortbildung der Theorien von Männern wie Böhme, Baader, Schelling u. A., denen „in begeisterter Intuition ein Blick in das innere Triebwerk der schöpferischen Thätigkeit aufgegangen war“. Liegt doch der den Dogmatikern so bedenklich erscheinende emanatistische Sinn mit nicht zu verkennender Deutlichkeit sogar in manchen Ausdrücken des Neuen Testaments,

z. B. in dem ἐξ αὐτοῦ τὰ πάντα Röm. 11, 36.; in dem ὁ Θεὸς ὁ ζωογονῶν τὰ πάντα, 1 Tim. 6, 13., und in dem ἀπεχόσεν ἡμᾶς, Jak. 1, 18.! (§. 564—566.)

Die auf dieser Basis construirte Schöpfungstheorie zerlegt nun Weisse in die beiden Abtheilungen der allgemeinen Schöpfungslehre oder der Lehre von der Entstehung des kosmischen Universums, des Erdballs und der diesen bevölkernden Organismen, und der speciellen Schöpfungslehre, die es insbesondere mit der Entstehung des Menschengeschlechts, dessen Urstand und Fall, und sonach mit der Entstehung des Bösen und der Sünde (der Ponerologie und Hamartigenie) zu thun hat. Von diesen beiden Abtheilungen kann natürlich hier nur die erstere von unmittelbarem Interesse für uns sein.

Die allgemeine Schöpfungslehre wird, wie natürlich, durch eine Auseinandersetzung mit der biblischen Schöpfungsgeschichte eröffnet (§. 36 ff.). Weisse erklärt dieselbe, und zwar zunächst ihre einfachste Primitivgestalt, die er in der Elohimurkunde 1 Mos. 1. findet, für eine monotheistisch veredelnde Umgestaltung der mythologischen Kosmogonien des Heidenthums. Ihre Lehre von der Erschaffung auch des Chaos, der materia prima oder des Thohuwabohu, durch Gott sei, auch gegenüber Ewald's und Bunsen's künstlichen Versuchen zur Umdeutung von B. 1. u. 2., entschieden festzuhalten. Auch der Gedanke des Sechstageswerks, namentlich die Idee des Ausruhens Gottes am siebenten Tage habe seine tiefsinnige symbolische Wahrheit, zumal da schon die creatio prima oder die Materienschöpfung selbst (das Werk des ersten Tages) als ein zeitlich gedehnter Proceß zu denken sei, der nicht ohne Mühe und Anstrengung für Gott verlaufen sein könne¹⁾. Doch lasse sich hinsichtlich dieser ganzen Darstellung des

¹⁾ Vgl. schon Th. I. S. 705. 706., wo sich Weisse zu Gunsten dieser seiner Lieblingsidee einer nur unter Mühe und Arbeit, ja gleichsam unter Geburtschmerzen vollbrachten Erschaffung der Materie durch Gott auf Tertullian's Ausspruch: „Major est gloria, si laboravit“, sowie auf Luther (zu Ps. 90, 2.) beruft. Daß hinter dem Gewichte, welches Weisse auf diese Idee einer mühsamen und zeitlich gedehnten creatio prima legt, sich pantheisirende Gelüste verbergen, bedarf keines näheren Nachweises. Es ist ein halber Pantheismus, der sich hier ausspricht; denn während der ganze und entschiedene Pantheismus Gottes Schöpfermacht als völlig blinde und ihrer Zwecke nicht bewusste Naturkraft auffaßt, denkt Weisse zufolge jener Behauptung dieselbe wenigstens als halbblinde und ohnmächtige Potenz. Er raubt ihr ihre Arme zwar nicht ganz, lähmt sie aber, indem er sie erst langsam und unter schmerzvoller Anstrengung zu ihrem Ziele gelangen läßt. Vgl. Martensen, Dogmatik, §. 41. S. 72 ff.

Schöpfungsverlaufs als einer Reihe von Tagewerken ein gewisser mythologischer Hintergrund nicht verkennen. — Eine tiefe und reale Bedeutung komme ferner auch dem die einzelnen Schöpfungsacte eröffnenden *וַיֵּאמֶר* und dem sie beschließenden *כִּי שָׁרָה אֱלֹהִים* zu, und es sei im Allgemeinen richtig, mit vielen Kirchenlehrern seit Augustin und noch mit Luther in jenem eine Hindeutung auf den Sohn als das demiurgische oder vermittelnde, in diesem aber eine Hindeutung auf den Geist als das vollendende Princip (*τὸ τελειωτικόν*) der Schöpfung zu finden. — Man dürfe übrigens der mosaischen Kosmogonie nicht allein und ausschließlich folgen, sich ihr nicht sclavisch hingeben, so daß man also die Kosmogonien anderer Nationen und Religionen ganz außer Betracht lasse und ebenso auch die Resultate der geologischen und astronomischen Forschung keiner Berücksichtigung würdige. Nicht minder gelte es auch, den Unterschied zwischen der elohistischen und der jehovistischen Schöpfungsurkunde, von denen jene vom Gegensatze des Bösen wider Gottes gute Schöpfungswerke noch nichts wisse, diese aber das ponerologische Moment überall mit hereinziehe, gehörig im Auge zu behalten (§. 570—579.).

Im Einzelnen gestaltet sich demnach der ganze Schöpfungsverlauf, wie folgt (§. 52 ff.):

Die Urgestalt der Materie war die einer gasartig=elastischen Flüssigkeit, ausgebreitet über den unendlichen Raum. Das Chaos (1 Mos. 1, 2.) ist also als ein die Möglichkeiten zu den Unterschieden des räumlichen Daseins, zu allen Formen und Eigenschaften creatürlicher Dinge in sich bergender „Urweltendunst“ zu denken, und eben damit sind alle monadologischen und atomistischen Vorstellungen vom Begriffe des Urstoffs und der Urelemente „für immer ausgeschlossen“. Denn nur kraft des ärgsten Widerspruchs mit sich selber vermag der moderne Atomismus sich der Kant=Laplace'schen Nebularhypothese als besonders einleuchtender Weltbildungstheorie anzuschließen, da seine Betrachtungsweise ihn eigentlich zu einer die Einheit und Continuität der räumlichen Substanz von Grund aus verleugnenden Weltansicht, zu einer durchgängigen Zerbröckelung und Zerspitterung der kosmischen Substanz, statt zu ihrer organischen Ableitung von Einem allgemeinen und continuirlichen Urprincip, nöthigt (§. 580. 581.). — Unter Voraussetzung jenes elastisch=flüssigen Urzustandes läßt sich nun aus den Grundeigenschaften der Materie, ihrer Undurchdringlichkeit, Schwere und Trägheit (Beharrlichkeit als Masse), für ihre sämmtlichen nachfolgenden Gestaltungen, Zustände und Thä=

tigkeiten eine Reihe metaphysisch nothwendiger Folgerungen herleiten. Es sind dieß die Gesetze des allgemeinen Mechanismus, die mechanischen oder allgemeinen physikalischen Bewegungsgesetze der Materie (Attraction, Repulsion, Gravitation etc.). Diese dienen dem göttlichen Schöpferwillen in seiner die Schöpfung vollziehenden und in der Form der Vorsehung fortsetzenden Wirksamkeit als Mittel oder wesentliche Formen seiner Thätigkeit; denn mittelst ihrer vollbringt Gott jenen großartigen Inbegriff teleologischer Actionen in der Natur, welche zusammengenommen als der göttliche Welthaushalt oder als die der Welt immanente Teleologie (*oeconomia universi*) zu bezeichnen sind. Beide Principien, das mechanische und das teleologische, sind an sich eins, sofern Gott beider einheitlicher, absolut lebendiger Ursitz ist. „In der Gottheit, dem absolut lebendigen Ursitze beider Principien, ist das mechanische als Potenz, das teleologische als Actus, in der Materie ist umgekehrt das mechanische als Actus, das teleologische als Potenz enthalten, als eine solche indeß, die durch Einwirkung des wesensverwandten und über die Materie übergreifenden Gotteswillens auch in der Materie zum Actus geweckt wird“ (§. 582—584.). — Die Art, wie die Materie zum stufenweise fortschreitenden Schöpfungsprocesse mitwirkt, ist durchaus die spontane des Mutter Schooßes (der *matrix*), welcher die einzelnen Organismen aus sich hervorgebiert. Auch die Schrift deutet dieß in Stellen wie Hiob 10, 18.; Mark. 4, 28. (*αὐτομάτῃ ἢ γῇ καρποφορεῖ*) an, und die Vorstellungen aller Völker bewahrheiten es durch ihre Vorstellungen von der Natur als einem beseelten Wesen. Man muß entschieden eine Natur- oder Weltseele annehmen, doch nicht als einheitliches, von der Substanz der Gottheit ebenso wie von jener der Materie abgetrenntes persönliches Subject, sondern im Sinne eines „die Natur, sofern sie productiv (im Acte des Gezeugtwerdens und Zeugens begriffen) ist, durchwogenden Lebensstromes, aus welchem sich die Seelen der lebenden Geschöpfe fort und fort ablösen, um zuletzt, zu geistigen Persönlichkeiten befestigt und verklärt, in den Schooß, in das ewig lebendige Gemüth der Gottheit zurückzukehren“. Es ist diese Naturseele nichts Anderes als der Ruach Elohim (1 Mos. 1, 2.), der belebende und beseelende Hauch oder Odem Gottes, aus dem die Schrift das Leben der Menschen wie der Thiere herleitet (Hiob 33, 4., 34, 14.; Ps. 104, 29.), und der nicht etwa mit der dritten Person der Trinität, dem heiligen Geiste, zu verwechseln, sondern als ein geschöpfliches Geisteswesen, als eine *ζωὴν ὄντως* nach Philo's Ausdruck, zu denken

ist ¹⁾. Noch mehr: dieser Natur- oder Weltgeist (*spiritus vitalis*) ist auch der Inbegriff der Engellwelt, d. h. der Welt der Gottesöhne (Ps. 29. u. a.) oder, wie man dieselben geheimnißvollen Mittelwesen auch nennen kann, der „Gedanken der Gottheit“, in deren Existenz sich diejenige, eigentlich persönlicher, gottbildlicher Creaturen vorbildet und anbahnt, während allerdings sie selbst des persönlichen Seins noch entbehren. Denn mögen sie nun gute oder böse Geistesmächte sein, mögen sie zu jenen Engeln gehören, die auf der mystischen Himmelsleiter (Joh. 1, 52.) zu des Menschen Sohn herab und wieder hinauf fahren, oder mögen sie unheilbringend gleichsam als Blitze, wie jener Fürst der Finsterniß, zur Erde niederfallen (Luk. 10, 18.), jedenfalls sind und bleiben sie immer Naturgeister, die sich von dem Weltstoffe, in dem sie als Gottes an sich noch gestaltlose Empfindungen und Vorstellungen flüssig auf- und abwogen, noch nicht entschieden lösen und daher mehr nur Personificationen der göttlichen Schöpfergedanken als selbständige und geschlossene Persönlichkeiten darstellen ²⁾.

Der Anfang der unter Mitwirkung jener Naturseele vor sich gehenden Bildung des Weltsystems besteht nun nothwendig in einer Sonderung und Scheidung der in der Urmaterie noch ungeschiedenen

¹⁾ So weit kommt Weisse's Weltseele offenbar mit derjenigen Späth's (s. oben) überein, da ja diese ebenfalls eine von Gott gesetzte, aber in relativer Spontaneität wirkende allgemeine Naturmacht ist. Doch weiß Weisse sowohl ihr Ausgehen aus Gott als auch ihr gestaltendes Wirken in der Natur besser zu vermitteln und maßvoller zu umgrenzen als jener Autor, der in diesem Punkte offenbar heterogene Vorstellungen mit einander mischt. Und namentlich der Umstand, daß Weisse auch ein unmittelbares schöpferisches Einwirken der Gottheit auf die Natur statuiert, welches nicht an dieses Medium der allgemeinen Naturseele gebunden ist und welches namentlich bei der Erschaffung des Menschen, als der gottebenbildlichen Spitze und Krone der Schöpfung, in Kraft tritt, zeichnet seine Weltseeletheorie vortheilhaft vor derjenigen Späth's aus und rechtfertigt unser Eintheilungsverfahren, wodurch wir Weisse nicht sowohl in der Reihe der vorwiegend deistischen Creationstheoretiker aufgezählt, sondern als Theisten (aber freilich als stark pantheisirenden Theisten) aufgefaßt haben.

²⁾ Vgl. S. 590. S. 88: „Aus der Materie selbst entlockt der Schöpfer diesen Geist. Mit dem ersten Lusthauche oder Lustzuge der in ihren innersten Tiefen aufgeregten Urmaterie, welcher selbst mit in diese Bezeichnung (חַי) eingeschlossen ist, entsteht jener perennirende Lebensstrom unpersönlicher, im Entstehen stets sogleich wieder verschwindender Empfindungen und Vorstellungen, den flüssigen Gedankengebilden der innergöttlichen Natur entsprechend und in Abhängigkeit von diesen, doch nicht ohne eigene Spontaneität, die Gestalten vorbildend, zu welchen der Weltstoff sich im weiteren Fortgange des kosmogonischen Processes entwickeln soll.“

Massen, einer Scheidung, welche sich durch ein gewisses unruhiges Auf- und Abwogen der Theile der Materie, durch ein wechselndes Verdünnt- und Verdichtetwerden derselben, kurz durch eine innere Spannung des Urstoffs von längerer oder kürzerer Dauer im Voraus ankündigen mußte. Diese Spannung ist im Wesentlichen nichts Anderes als die magnetisch=elektrische Polarität, d. h. das räumlich sich bethätigende Dasein der uranfänglichen Duplicität oder der Subject=Objectivität des einfachen, in sich selbst reflectirten Denkfacts, mithin eine „allgemeine Grundkategorie des metaphysischen und des theologischen Denkens“ ¹⁾. Auf die Entladung einer derartigen polaren Spannung der Urmaterie, auf eine Art von Schöpfungsgewitter also, wird im Wesentlichen alle kosmische Gestaltung des materiellen Daseins, wird insonderheit auch die innerweltliche Existenz der Principien des nicht bloß passiven und rein physischen, sondern spontan=lebendigen und zugleich ethischen Widerstandes zurückzuführen sein, deren Begriff im Alten Testament (namentlich im Buch Hiob und bei Sacharja), zum Theil aber auch noch im Neuen (namentlich Luk. 10, 18.) als Kern und Grundgehalt der Lehre vom Satan erscheint ²⁾. — Nicht minder verdanken derartigen Schöpfungsgewittern die Weltssysteme ihr Dasein und innerhalb derselben die chemischen Elemente, diese constanten Bruchtheile der Masse unseres Erdkörpers und wohl unseres Sonnensystems überhaupt. Die Weltssysteme und

¹⁾ Kann man sich wohl eine abenteuerlichere und abstractere Definition der magnetisch=elektrischen Polarität denken? Sie ist „das Ich = Ich der absoluten, im Elemente des reinen Denkens sich selbst setzenden, sich selbst bejahenden Vernunft, übertragen in das Element des räumlich=materiellen Daseins, welches dadurch seinerseits zur Fähigkeit gelangt, sich selbst zu setzen, sich selbst zu bejahen“ (S. 92.)! Verglichen mit einer solchen Auffassung, die den verwegesten Constructionen Hegel'scher Naturphilosophie nichts herausgiebt, erscheint doch die oben angeführte (S. 709) Carus'sche Bestimmung des Wesens von Electricität und Magnetismus noch ziemlich nüchtern und besonnen!

²⁾ Weisse beruft sich für diese Zurückführung des satanischen Bösen in der Welt auf das „Urgewitter“ oder auf die großartigen elektrischen Phänomene des Schöpfungsprocesses ausdrücklich auf J. Böhme und auf Baader, der den betreffenden Gedanken des Ersteren (einen „annoch einer gründlicheren Ausführung wartenden Lichtgedanken“ nennt er ihn S. 98.) in seiner Schrift „vom Blitz als dem Vater des Lichts“ aufgenommen und fortgebildet habe. Man kann aber kaum umhin, hierzu zu bemerken, daß sowohl Böhme wie Baader mit der entschieden naturalistischen und stark pantheisirenden Satanologie, die Weisse aus dieser ihrer Idee zu entwickeln sucht, gewiß nicht sehr einverstanden gewesen sein würden.

einzelnen Weltkörper sind unter durchgängiger bedingender Mitwirkung der Schwere als allgemeinsten mechanischer Kraft entstanden, und zwar im Wesentlichen wohl nach der von Kant und Laplace entwickelten Theorie. Zuerst bildeten sich gewisse einzelne Lebensherde oder Centralstätten, als bewegliche Mittelpunkte der Gravitation und des kosmisch-elementaren Lebens überhaupt. Diese dienten dann, aber freilich nicht als bloße todte Körper, sondern als in gewissem Sinne beseelte Wesen (wie sie auch die heilige Schrift auffasse) den weiteren Lebensprocessen des kosmischen Ganzen zu Ausgangspunkten (§. 592. bis 600.). — Unter diesen weiteren Bildungsprocessen ist von besonderer Wichtigkeit der allmähliche Uebergang eines Theils der ursprünglich gasförmigen Materie in die Formen des Tropfbarflüssigen und des Festen; nicht minder die Erzeugung des Lichts durch jene kosmischen Centralkörper als perennirende Lichtquellen, deren Leuchten als ein selbständiger Schöpfungszweck, gleichsam als „ein Sehen oder Schauen des in die Weltmaterie hineingehauchten Gottesgeistes“ aufzufassen ist und zur Ausstrahlung beseelender und belebender Wirkungen in das weite Dunkel des Weltraums hinein dient; endlich das durch die kosmische Wirkung des Lichts hervorgerufene zweite Hauptstadium der Schöpfung, nämlich die Bildung der planetarischen Körper oder jenes Inbegriffs dunkler und mehr oder weniger grobmaterieller peripherischer Systeme des Universums, welchen die naive poetische Ausdrucksweise der Genesis als Himmelsfeste bezeichnet und am zweiten Tage erschaffen werden läßt (1 Mos. 1, 6.). Diese planetarischen Weltkörper verdanken ihr Dasein allerdings einer wesentlich mechanischen Doppelwirkung ihrer jeweiligen Centralkörper (mittelfst Gravitation und mittelfst Lichterguß); doch sind auch sie gewissermaßen als beseelte Organismen, also als Producte eines nicht rein mechanischen, sondern zugleich organischen Bildungsprocesses zu betrachten. Sie sind gleichsam die Kinder der Sonnen, die sie umkreisen, ein jedes gebunden an einen eigenthümlichen Mechanismus oder Complex von Bewegungsgesetzen der zu ihm gehörigen körperlichen Stoffe (§. 602 bis 612.).

Auf und aus diesen planetarischen Weltkörpern, von denen für die theologische Schöpfungslehre natürlich nur die Erde näher in Betracht zu ziehen ist, entwickelt sich nun weiter die eigentlich organische Lebensschöpfung, und zwar in jener Stufenfolge von nicht ohne gewaltsame Kämpfe und Katastrophen zu Stande gekommenen Werdeprocessen, von deren teleologischem Verlaufe uns die

geologischen Schichten der Oberfläche unseres Planeten mit ihren verschieden gestalteten paläontologischen Nesten Zeugniß geben ¹⁾). Die allgemeine Grundform, in welcher das organische Leben sich auf der Erde individuell verwirklicht und darlebt, ist die der organischen Leiblichkeit mit ihrem Werden und Entwerden, ihrem beständigen Stoffwechsel, ihrem „nie versiegenden Flusse räumlicher Gestaltung und Umgestaltung“, durch welchen die creatürliche Lebensinnerlichkeit geweckt, fortgepflanzt und unterhalten wird. Sowohl in der pflanzlichen wie in der thierischen Grundform trat die Welt dieser organischen Leiblichkeit von Anfang an in vielen bestimmt und bleibend gesonderten Gattungen zu Tage („ein jegliches nach seiner Art“, wie auch die Genesıs beim dritten und fünften Schöpfungstage mit vollem Rechte hervorhebt), und zwar nicht auf rein mechanischem Wege von unten her (durch *generatio aequivoca*), sondern mittelst Zusammenwirkens der bestehenden Geseze des allgemeinen Mechanismus und des speciellen Gesezes der jeweiligen Gattung, d. h. des von den mechanischen und chemischen Kräften wesentlich verschiedenen, in den Individuen lebendigen, in den Gattungen sich fortpflanzenden generischen Lebensprincips (§. 613—620.) ²⁾. — Den Uebergang von der unbeseelten zur beseelten Natur bildet der vegetabilische Organismus, der die Elemente der anorganischen Schöpfung dem teleologischen Princip unterwirft, welches sich dann im animalischen Organismus zur Lebensinnerlichkeit entfalten soll. Das Seelenleben des Thieres ist etwas den Kreis der materiellen Erscheinungen an sich noch nicht Ueberschreitendes; es ist nichts von außen oder von oben her zum thierischen Organismus Herzugebrachtes, sondern nur der „aufgeschlossene Kern der materiellen Substanz, als solcher“, eine bloße

¹⁾ Daß bei diesen Revolutionen der Urgeschichte unseres Erdballs auch das satanische Princip bedingend und alterirend mitgewirkt habe, sucht Weisse später, im Zusammenhang mit seinen auf die Hamartigonie bezüglichen Darlegungen, wahrscheinlich zu machen (Abschnitt II., §. 690. 716. 723 *ıc.*).

²⁾ Mit dem, was die neuere Physiologie „Lebenskraft“ nennt, will Weisse (S. 168.) dieses sein organisches Lebensprincip nicht verwechselt haben. Er verwirft die Annahme einer besondern Lebenskraft wegen der unbestimmten Vieldeutigkeit dieses Ausdrucks und weil derselbe „das Princip des organischen Lebens als „Kraft“ in Eine Reihe, wenigstens scheinbar, mit den Kräften setze, die dadurch beherrscht werden“. Darin mag er eben nicht so Unrecht haben, übereilt ist aber seine Behauptung, daß die Periode der Physiologie, in welcher die Annahme einer Lebenskraft als Characteristikums der organischen Wesen beliebt war, bereits als vorübergegangen zu betrachten sei. S. gleich nachher S. 746.

individuelle Erscheinung des Naturgeistes, aber freilich eine solche, der bereits eine „perennirende Spontanität des Empfindungslebens“ eignet und die sich über diese einfachste Grundform des Bewußtseins, über dieses bloße Träumen hinaus auch noch zu höheren und complicirteren psychischen Acten, zu einer relativ vollständigen und zusammenhängenden Widerspiegelung der Außenwelt in ihrem Inneren, erhebt. „Entfaltet in sich selbst zur organischen Totalität der Thätigkeiten und Zustände eines wachen, überall durch mechanische Bewegungen der Reiblichkeit vermittelten Wechselverkehrs mit der Außenwelt, bildet solchergestalt das animalische Seelenleben einen einheitlich in sich geschlossenen Kreislauf“, einen Kreislauf, in welchem die durch das Nervensystem vermittelte und typisch symbolisirte „Dreieinigkeit des Systems animalischer Gesamtorganisation“, bestehend in der Reproduction, Sensibilität und Irritabilität, bedeutsam hervortritt. An dem System ihrer sieben Sinne — außer den fünf gewöhnlichen rechnet Weiße noch einen besonderen Wärmesinn und einen Geschlechtssinn hierher — hat die Seele des Thieres das Mittel zur Perception der Außenwelt und den Antrieb zu kräftiger Reaction auf dieselbe. In ihren Gefühlen der Lust und Unlust aber, in ihren Trieben, Begierden und Vorstellungen vollzieht sie ihre vollkommensten und geistartigsten Lebensfunctionen (§. 621—633.).

Alle organischen Creaturen zielen in ihrer successiven Entwicklung ab auf die Vernunftcreatur, auf den Menschen als den Gipfelpunkt der organischen Schöpfung. Den auf seine Erschaffung hin strebenden Creationsproceß wird man wohl, innerhalb gewisser Grenzen und unbeschadet der früher festgestellten ursprünglichen Verschiedenheit der organischen Gattungen (vgl. oben), als eine stufenmäßige Metamorphose betrachten dürfen. Doch gilt es, diese bereits im Alterthume von Anaximander angedeutete, in neuerer Zeit von Geoffroy St.-Hilaire, Lamarque u. A. (Darwin bleibt unerwähnt, da Weiße sein Werk noch nicht gekannt zu haben scheint) mit Vorliebe ausgeführte Idee frei zu erhalten von den maßlosen idealistischen Voraussetzungen der bisherigen Naturphilosophie, sowie sie dadurch zu modificiren, daß man die einzelnen Acte des ganzen Verwandlungs- oder Entwicklungsprocesses als plastische Hervorbringungen des auch hier wieder mit den absoluten schöpferischen Acten der Gottheit cooperirenden spontanen Naturgeistes auffaßt¹⁾. Den Menschen unterscheidet

¹⁾ Auch hier also wieder eine Verührung mit Späth's oben erwähntem

übrigens von allen früheren Gliedern der Reihe seine unmittelbare Gottebenbildlichkeit, bestehend in seiner Vernunftanlage, die direct nach dem Urbilde der göttlichen Vernunft geschaffen wird. „Nur durch schöpferische That, nur durch die That des göttlichen Liebewillens, welcher durch Entäußerung seiner selbst aus der von ihm zu diesem Behufe geschaffenen Materie sein Ebenbild erzeugen will, kann eine Mehrheit, eine unendliche Vielheit von Vernunftsubjecten hervorgehen.“ Es wirkt aber bei diesem Schöpfungsacte, wie bei dem vorhergehenden niederen der Naturgeist, so jetzt die Seele des werdenden, des als sinnlich-lebendiges schon vorhandenen Geschöpfes in spontaner Weise mit. „Nur durch freie That ihrer selbst erwacht im menschlichen Geschlechte, und immer wieder neu in jedem einzelnen menschlichen Individuum, die Vernunft zum Welt- und Selbstbewußtsein“, und so ist die Vernunftcreatur im Moment ihrer ersten Entstehung überhaupt nichts Anderes als das Product einer „eigenen freien, jedoch, wie alle Acte des Schöpfungsprocesses, vom göttlichen Schöpferwillen beabsichtigten und bezweckten That der bis dahin nur sinnlichen, erst durch diese ihre That zum Vernunftwesen erhobenen Creatur“. Ebenso wirkte bei der ersten Entstehung der Sprache, als des wichtigsten Vorzugs der menschlichen Organisation vor der thierischen, die creatürliche Potenz oder die vernünftige Menschenseele selbstkräftig mit dem Thun des göttlichen Schöpferwillens zusammen. Gestützt auf die Sprache aber und auf die in ihr sich äuffernde und ausbildende Verstandesthätigkeit, entwickelt sich das menschliche Welt- und Selbstbewußtsein zur Persönlichkeit und Willensfreiheit, und eben damit zur wahren, zur ebenso reinen als relativ vollkommenen Gottebenbildlichkeit (§. 634—656.).

Wir lassen dieser Uebersicht des Wesentlichsten aus Weiße's Schöpfungslehre hier sogleich noch einen Abriß der auf dasselbe Problem bezüglichen Aufstellungen Urici's in seinem jüngst erschienenen Werke „Gott und die Natur“ (1862) folgen, da der in mehrfacher

Versuche, die Darwin'sche Entwicklungstheorie mittelst Annahme einer von Gott erschaffenen und in der Natur wirkenden Weltseele zu vertiefen und auch für den Glauben an einen persönlichen Schöpfer annehmbar zu machen. Nur daß Weiße der Entwicklungshypothese nicht ohne wesentliche Einschränkungen und vorsichtige Ungrenzenungen seine Zustimmung ertheilt, wohn namentlich auch der Umstand gehört, daß er die ursprüngliche Verschiedenheit und den fixen Charakter der Gattungen behauptet (s. oben), also die Transmutabilität im Wesentlichen wohl nur auf die Arten, Unterarten, Varietäten zc. einschränkt.

Hinsicht dem Weisse'schen entgegengesetzte Standpunkt, den dieser Philosoph trotz des im Wesentlichen mit den Grundanschauungen jenes übereinstimmenden theistischen Charakters seiner Speculation behauptet, ohnehin zu gemeinsamer und gleichzeitiger kritischer Beleuchtung beider auffordert. Ulrici hält nämlich im Gegensatz zu seinem Leipziger Kollegen durchgängig einen nicht von der idealen Höhe eines von vorneherein fertigen Gottes- und Weltbegriffs aus aprioristisch construirenden, sondern überall die naturwissenschaftlichen Thatfachen, die Ergebnisse der exacten empirischen Forschung zum Ausgangspunkte nehmenden, also wesentlich inductiven Gang seiner Untersuchungen ein. Er entspricht also in dieser formellen Hinsicht entschieden jener Forderung, in welche wir oben (S. 698.) A. Cornill seine auf Herbeiführung einer Versöhnung zwischen Materialismus und Idealismus ausgehenden Postulate zusammenfassen sahen. Er bemerkt selbst, der Titel seines Werks sollte eigentlich bezeichnender lauten: „Die Natur und Gott“, da seine Abhandlung durchweg von der Natur und Naturforschung ausgehe, aber als Resultat stelle sich allerdings am Schlusse seiner Untersuchung heraus, „was er sich durch den von ihm gewählten Titel anticipirend anzukündigen erlaubt habe: „Gott ist der schöpferische Urheber der Natur und die absolute Voraussetzung der Naturwissenschaft selbst.“

Gemäß dieser seiner Methode beginnt Ulrici mit einer „naturwissenschaftlichen Ontologie“ oder einer „Lehre vom Sein und Geschehen in der Natur“ (S. 15—254.), welche in der Hauptsache nichts Anderes als eine Darlegung und Kritik der Ansichten der bedeutendsten neueren Naturforscher von Materie und Atomen, Kraft und Stoff, chemischen und physikalischen Kräften, Lebenskraft u. s. w. enthält. Er erklärt sich hier — in schroffem Gegensatz zu dem nicht ohne Animosität gegen das „Gespenst des Atomismus“ und gegen den „Widersinn der atomistischen und monadologischen Vorstellungen der modernen Empiriker“ polemisirenden Weisse (s. oben S. 734) — unbedenklich für die atomistische Auffassung der Materie, läßt sich aber durch den Begriff der Atome auf den höheren der Kraft zurückweisen und untersucht nun das Wesen und Wirken zunächst der chemisch-physikalischen Kräfte (Mechanismus, chemische Affinität 2c. 2c.) und sodann der höheren allgemeinen Kräfte des Lichts, der Wärme, des Magnetismus und der Electricität näher. Sein Resultat ist, daß die exacte Forschung bisher das eigentliche Wesen keiner einzigen dieser Kräfte, von den rein mechanischen Massenkräften an bis hinauf zu dem

geheimnißvollen Wirken des elektrischen Fluidums, erkannt habe, daß sie „nicht im Stande gewesen, weder den Begriff der Kraft überhaupt noch das Verhältniß derselben zum sogenannten Stoffe in einer auch nur einigermaßen befriedigenden Weise festzustellen“, daß endlich alle bisherigen Versuche, die verschiedenen Kräfte auf eine einzige Grundkraft zurückzuführen, als gescheitert anzusehen seien, weshalb bis jetzt noch immer nur von einer Mehrheit der Kräfte die Rede sein könne (S. 142.). Besser schon stehe es mit den Kräften oder Lebensbewegungen der organischen Welt; diese könne und müsse man im Anschlusse an zahlreiche und namhafte Naturforscher von zum Theil sehr verschiedenen Standpunkten auf ein einheitliches Princip zurückführen, auf die Lebenskraft nämlich, die Grundkraft und Voraussetzung aller Organisation, die einheitliche Ursache der „Verwendung (d. h. Beherrschung, Disposition) der mechanischen, physikalischen und chemischen Kräfte zur Erzeugung und Erhaltung (Production und Reproduction) des Organismus“. Trotz der überaus großen Mannichfaltigkeit der Thätigkeiten dieser Kraft gebe dieselbe doch in allen das nämliche allgemeine Princip kund, „indem es nämlich überall die Form der Zelle, die Zellenbildung ist, in welcher sich ihre Wirksamkeit äußert“ (S. 206.)¹⁾. Neben dieser Lebenskraft sei dann noch eine besondere psychische Kraft anzunehmen, oder auch mehrere eigenthümliche psychische Kräfte, als Grundlage der sogenannten psychischen

¹⁾ Auch bezüglich dieser Annahme einer besonderen Lebenskraft, welche Ulrici mit Naturforschern wie Joh. Müller, Burmeister, R. Wagner, Th. Bischoff etc. theilt, befindet er sich im Gegensatz zu Weiße, den wir oben diese Annahme verwerfen sahen. Irren wir nicht, so wird man vom Standpunkte theologischer Naturbetrachtung aus zwar in jener ersten, auf die Atomistik bezüglichen Differenz auf Ulrici's Seite zu treten haben, da die wissenschaftlich im Ganzen so wohlgeordnete und so viele Vortheile darbietende atomistische Hypothese nichts für einen echt theistischen Gottes- oder Schöpfungsbegriff Bedenkliches enthält (vgl. Sigwart, zur Apologie des Atomismus, in Jahrg. 1859, H. II. dieser Ztschr.). Die Annahme einer besonderen Lebenskraft dagegen erscheint uns durch dasjenige, was Ulrici auf S. 165 ff. gegenüber Spieß, Dubois-Reymond, Vogt, Virchow, Lohe, Schleiden und anderen materialistischen oder halbmaterialistischen Bestreibern derselben bemerkt, nicht nur nicht zur Genüge gerechtfertigt, es scheinen uns auch theologische Bedenken gegen eine Naturbetrachtung vorhanden zu sein, die zu jenen beiden geistigen Lebensformen, welche die heilige Schrift als *ψυχή* und *πνεῦμα* bezeichnet, noch ein drittes, beiden als eine Art von natürlicher Basis oder Vorstufe vorangehendes Princip hinzufügt, von dessen Existenz die Offenbarung keinerlei Kunde giebt.

oder geistigen Erscheinungen, in denen sich, statt der die rein physischen Actionen charakterisirenden Wirksamkeit von außen nach außen, vielmehr eine von außen nach innen wirkende, eine verinnerlichende und centralisirende Thätigkeit kundgebe. So wenig man mit den Sensualisten (Moleschott, Egothe u. c.) diese psychische Kraft leugnen, d. h. zu einer rein physischen Thätigkeit herabsetzen darf, so unterschieden ist auf der anderen Seite freilich daran festzuhalten, daß sie in ihrer Selbstbethätigung durchweg an die Mitwirkung ihres unmittelbaren Organes, des Nervensystemes, gebunden ist, mithin ebenso wenig wie die Lebenskraft ein *deus ex machina* ist, der autokratisch, willkürlich mit den Organen des Leibes und den allgemeinen physikalischen und chemischen Naturkräften schalten und walten könnte (S. 209, 218 ff.). Darauf, daß diese psychische Kraft, wie bei den Thieren, so namentlich beim Menschen auch ihren besonderen Stoff, ihre specifische imponderable Seelensubstanz bei sich hat, beruht es, daß die Seele mit gutem Grunde als unsterblich, d. h. als zu selbständiger Lebensfortdauer auch nach der Zerstörung ihres Leibes befähigt, gedacht werden kann. „Denn sie ist eine besondere, mit einer besonderen Substanz verknüpfte Kraft, die nicht durch den Organismus erst erzeugt wird, sondern in der ersten Entstehung desselben mit ihm sich einigt und selbst Bedingung seines Entstehens und Bestehens ist; so kann sie auch von ihm sich ablösen und in dieser Trennung fort dauern. Physiologisch wenigstens läßt sich dieß nicht leugnen; im Gegentheil, ist die Seele eine besondere Substanz, so muß die Physiologie ihre Fortdauer nach dem Tode selbst behaupten, so gewiß sie das Fortbestehen der den menschlichen Körper bildenden einfachen Stoffe nach der Auflösung desselben gelten lassen muß.“ Nur wird man für die Zeit der von ihrem Körper getrennten Existenz der Seele ein völliges Verlöschen des Bewußtseins und Selbstbewußtseins derselben annehmen müssen, da das psychische Bewußtsein insofern an die Existenz des zum materiellen Leben gehörigen Nervensystems gebunden ist, als es ohne dessen Mitwirkung weder entstehen noch fortbestehen kann, weshalb der gewöhnliche Unsterblichkeitsbegriff zur Annahme einer endlichen Wiedervereinigung der Seele mit einem neuen, dem ersten ähnlichen, nur vollkommneren und ihr selbst näher verwandten Leibe, den sie aber erst nach langem Zustande der Bewußtlosigkeit oder des Schlafens erhalten werde, umgestaltet werden muß (S. 251—254.)¹⁾.

¹⁾ Also zuerst Psychopannychie — und auch nach derselben nicht Umkleidung mit

Erst auf diese ontologische Darlegung der objectiven naturwissenschaftlichen Thatsachen läßt Ulrici seine „naturwissenschaftliche Kosmologie“ oder „Lehre vom Bau und Bildungsproceß der Welt“ folgen (S. 255—326.). Eine nähere Darlegung des Herganges der Schöpfung läßt sich nach der ganzen Oekonomie des Werks — zufolge welcher ja die Lehre von Gott, dem Urheber der Schöpfung, erst möglichst ans Ende der Untersuchung gerückt wird — von diesem zweiten Abschnitte offenbar noch nicht erwarten. Es handelt derselbe daher nur vom Bau der Schöpfung in eingehender Weise; die Frage nach ihrem Bildungsproceß wird (entsprechend dem, daß es zunächst nur „Kosmologie“, nicht Kosmogonie sein soll, was hier entwickelt wird) nur in ihren allgemeinsten Grundzügen und in mehr negativer als positiver Weise abgehandelt, d. h. so, daß durch die Erweisung des Unangemessenen sämtlicher rein physikalischen Weltentstehungshypothesen die Voraussetzung einer „höheren, die Materie beherrschenden Macht“ gerechtfertigt wird. Unter steter kritischer Bezugnahme auf Burmeister's

dem nämlichen Leibe, den die Seele schon früher getragen, sondern mit einem neuen, der dem ersten nur ähnlich ist! Wahrlich eine Immortalitäts- und Auferstehungslehre, deren christlichen Charakter Ulrici nicht durch Hinweisung auf das kirchliche Dogma von der Leibesauferstehung oder auf die paulinische Bezeichnung des Zwischenzustandes als eines Schlafens (*κοιμάσθαι* 1. Kor. 11, 30. 15, 6 ff.) zu erhärten hätte versuchen sollen! Wodurch sich eine solche Theorie von der früher von uns erwähnten Mohmer'schen Annahme einer völligen Auflösung des Menschen nach Leib und Seele behufs einstiger Neuerschaffung wesentlich unterscheiden soll, vermögen wir wenigstens nicht einzusehen. Wenn es nur ein ähnlicher, nicht der wirklich früher besessene Leib ist, den die schlafende Seele einst beaufs Wiedererweckung ihres Bewußtseins angezogen bekommt, die wache und lebendige Bewußtseinsäußerung der Seele aber schlechterdings an ein gewisses Nervensystem gebunden ist: wie kann da der wiederbelebten Seele ein mit dem früher gebannten identisches Bewußtsein beigelegt werden? Oder liefern nicht ähnliche Factoren allewege nur ein ähnliches und nicht etwa ein gleiches Resultat? Wird also hier nicht an die Stelle der persönlichen Unsterblichkeitslehre der Offenbarung im Grunde eine verfeinerte Metempsychose gesetzt, eine Ueberfiedelung der an sich bewußtlosen, also auch todtten und werthlosen Seelensubstanz in einen ganz neuen und bei aller Aehnlichkeit doch andersartigen Organismus? — Offenbar haben wir es hier mit einer der schwächsten und angreifbarsten Partien des im Ganzen so werthvollen und tiefdurchdachten Ulrici'schen Werkes zu thun, mit einer Blöße, die auch einem Beurtheiler wie Reichlin-Meldegg (in den Heidelberger Jahrb. d. Lit. 1862. IX. S. 684 ff.) nicht entgangen ist, vielmehr auch ihm, der sonst die feinen rationalistischen Anschauungen wohl zusagende nüchterne Haltung des Ulrici'schen Gottesbegriffs mit lebhaftem Beifall begrüßt, Anlaß zu entschieden tadelnden Bemerkungen geboten hat.

„Geschichte der Schöpfung“, als einen vorzugsweise wichtigen und charakteristischen Repräsentanten der populär-wissenschaftlichen Schöpfungstheorien des Materialismus, zeigt Ulrici der Reihe nach das Unzulängliche und in sich selbst Widersprechende 1) der Laplace'schen Nebularhypothese, die ohne die Supposition einer höheren ewigen Macht als Ursache des ersten Anstoßes für die Rotation der Stoffmassen schlechterdings unbegreiflich bleibe und haltlos in der Luft schwebe; 2) der geologischen Erdbildungstheorien, die, bei aller ihrer Wahrheit und überzeugenden Kraft im Einzelnen, doch keineswegs auch nur sämtliche die Entstehung des Erdballs betreffende Fragen zu lösen im Stande seien; 3) der materialistischen Theorien von der Entstehung der Organismen durch generatio aequivoca; 4) der Burmeister'schen Behauptung, daß die planmäßig aufsteigenden Bildungsstufen der Pflanzen- und Thierschöpfung durch blind wirkende Kräfte der Materie entstanden seien, und 5) der damit verwandten Generations- oder Entwicklungshypothese, wie dieselbe früher von dem Autor der „Vestigis“ und neuerlichst von Darwin vertreten wurde. Der Darwin'schen Theorie insbesondere setzt Ulrici in ähnlicher Weise, wie dieß seiner Zeit von uns in diesen Blättern geschehen, die Hauptresultate der Forschungen eines Agassiz über den ursprünglich fixen Charakter der Arten entgegen, als deutlichen und nachdrücklichen Beleg für das Vorhandensein einer nach unwandelbar feststehenden Kategorien in der Natur waltenden schöpferischen Allmacht¹⁾. — Er zeigt dann überhaupt in eingehender kosmologischer Betrachtung das Wohlgeordnete und Planmäßige im Fortschreiten vom Niederen zum Höheren bei Thieren, Pflanzen und Menschen, thut die spezifische und graduelle Differenz des menschlichen Organismus vom thierischen durch treffende und interessante Ausführungen aus Th. Bischoff's „wissenschaftlichen Vorträgen“ (München 1854) und aus Schiff's Physiologie dar, und beschließt endlich den ganzen Abschnitt mit einer Art von teleologischer Beweisführung für die Existenz Gottes, einer Betrachtung über die Zweckmäßigkeit der

¹⁾ Siehe S. 302—306. und vgl. damit Jahrg. 1861. S. 667 ff. d. Ztschr. Uebrigens spricht sich Ulrici weiter unten (S. 591. seines Werkes) doch für eine bedingte und theilweise Entwicklungstheorie (oder Annahme einer generatio originaria) aus, indem er eine „disponirende, leitende, anregende, die bereits vorhandenen Kräfte nur verwendende“ (oder gleichsam befruchtende) Wirksamkeit Gottes statuirt, durch welche das erste Hervorgehen der organischen Wesen aus der anorganischen Materie vermittelt gewesen sei. Aehnlich einerseits Weisse, andererseits Baumgärtner, wie wir oben sahen.

gesamten anorganischen und organischen Bildungen des Universums, die wir als eine der gelungensten, elegantesten und wirksamsten Partien seines ganzen Buches bezeichnen müssen (S. 314—326.)¹⁾.

Zu den wichtigsten und bestgesicherten Resultaten seiner bisherigen naturphilosophischen Untersuchung, wie er dieselben Eingangs seines dritten Haupttheils, überschrieben „Gott als nothwendige Forderung und Voraussetzung der naturwissenschaftlichen Ontologie und Kosmologie“ (S. 327—424.), übersichtlich zusammenstellt, rechnet Ulrici selbst, außer der, wie er meint, hinreichend gesicherten Annahme einer besonderen Lebenskraft und einer eigenen psychischen Kraft (beziehungsweise Seelensubstanz), die Erweisung des Lichts als einer Urkraft, von welcher „die Wirksamkeit aller übrigen Molecularkräfte als abhängig erscheine“, während es selbst nothwendig als „von einer höheren übernatürlichen Kraft bedingt, angeregt, in Thätigkeit versetzt und darin erhalten“ zu denken sei; nicht minder die Postulirung und Voraussetzung einer solchen höheren, schlechtthin selbstthätigen, unbedingten Kraft als erster Ursache aller kosmischen Bewegung und Bildung überhaupt; endlich die damit aufs Engste zusammenhängende Auffassung dieser ersten Ursache aller Bewegung als einer „planmäßig wirkenden, regelnden, ordnenden Macht“, aus deren Annahme sich allein die durchaus wohlgeordnete, harmonische und sinnvolle Beschaffenheit des Weltalls im Großen und Kleinen erklären lasse (S. 330. 331.). — Um diese Ergebnisse durch noch festere und haltbarere Fundamente zu stützen, begiebt sich Ulrici im Weiteren an das Geschäft einer correcteren Bearbeitung und präciseren Formulirung der wichtigsten naturwissenschaftlichen Grundbegriffe, wobei er sich von der gewiß richtigen Anschauung leiten läßt, daß, je größere Sorgfalt auf diese Seite der gesammten theologischen Natur-

¹⁾ Daß Ulrici trotz dieses Gewichtes, welches er auf die Nachweisung der Zweck- und Planmäßigkeit des Naturganzen legt, nichtsdestoweniger eine „teleologische Erklärung der Naturerscheinungen, d. h. eine Ableitung derselben aus vorausgesetzten Zwecken,“ für principiell verwerflich vom Standpunkte der Naturwissenschaft aus erklärt (S. 317. — Anm.), hat seinen Grund in dem streng inductiven Verfahren, das er für alle empirische und philosophische Erforschung der Natur als unbedingt nothwendig in Anspruch nimmt, und steht daher mit einer Speculation, welche sich eine geordnete Nachweisung der a posteriori erkannten Zwecke der Natur zur Aufgabe macht, keineswegs in Widerspruch. Vgl. die Formulirung, die er auf S. 399. seinem teleologischen Beweise für die Existenz „eines denkenden, Zwecke setzenden und sich von ihnen unterscheidenden, selbstbewußten Wesens, einer geistigen Urkraft, ertheilt.

betrachtung verwendet werde, um so stärkere und wirksamere Argumente für ein auf Darlegung der göttlichen Existenz und Wirkjamkeit ausgehendes Beweisverfahren zu gewinnen, sein müßten. Demgemäß leitet er aus einer kritischen Revision und sorgfältigeren Fassung des Begriffs der Atome, die er als „eine Vielheit sich gegenseitig bedingender und eben damit deutlich auf ein Unbedingtes hinweisender kleinster Körpertheilchen“ bestimmt, eine erste Gestalt des ontologischen Beweises fürs göttliche Dasein ab (S. 344.), bahnt sich den Weg zu einer zweiten Form eben dieses Beweises, indem er das Verhältniß von Kraft und Stoff zu einander einer genaueren kritischen Beleuchtung unterzieht und sich durch dieselbe dazu führen läßt, die Gottheit für die „die Centralisation der Massen und die Wirkungen der weltbildenden Kräfte vermittelnde Urkraft“ zu erklären, und zwar für eine Urkraft, die als schlechthin continuirliche, d. h. als alle Atome und somit alle Stoffmassen durchdringende Kraft zu denken sei, mithin als schlechthin allgegenwärtige und unendliche, als immaterielle, ungetheilte Substanz, welche nicht außer, über oder hinter der Welt sei, sondern eben in ihr als ihrem Erzeugnisse (S. 373 ff.), und fügt hierzu schließlich noch eine Reihe von kosmologischen Beweisen, hergenommen von den Wirkungsweisen der Naturkräfte überhaupt, aus dem Begriffe des Naturgesetzes, aus dem der Naturordnung, aus der allgemeinen Zweckmäßigkeit des Seins und Geschehens und aus der Existenz und Beschaffenheit der psychischen Kraft, insbesondere der menschlichen Seele, die von einer selbst seelischen, selbstbewußten Urkraft ausgegangen und geschaffen sein müsse (S. 385 ff.). — Im folgenden vierten Haupttheile: „Gott als nothwendige Voraussetzung der Naturwissenschaft“ (S. 424 bis 502.), dessen an sich vortrefflicher Inhalt zum größten Theile von geringerer Bedeutung für die uns hier beschäftigende Frage ist, liefert Ulrici als eine Art von Nachtrag zu diesen Argumenten fürs göttliche Dasein eine neue Gestaltung des argumentum morale, sofern er die Existenz freier Kräfte, insbesondere der menschlichen Willenskraft, unmittelbar und an sich als einen Beweis für die Existenz Gottes als freier, geistiger, sich selbst bestimmender Urkraft geltend macht (S. 480.). Die Bedeutung aller dieser Beweise für die Wissenschaft hat er bereits früher (Einleitung, S. 10 ff.) für eine keineswegs geringfügige, vielmehr alle Anerkennung seitens der Vertreter einer recht wissenschaftlichen Erkenntniß fordernde erklärt. Von einem Wissen und wissenschaftlicher Erkenntniß Gottes im engeren Sinne,

d. h. im Sinne mathematischer, exact wissenschaftlicher Gewißheit und Evidenz, könne allerdings nicht die Rede sein¹⁾; allein es gebe eine Reihe von Mittelstufen zwischen der Mathematik und exacten Physik als höchster Spitze alles menschlichen Erkennens und zwischen der völligen Ungewißheit, und unter diesen Zwischenstufen gebühre dem wissenschaftlichen Glauben, zu dem auch die mittelst der Argumente fürs göttliche Dasein gewirkte Ueberzeugung gehöre, ohne Zweifel die oberste, die dem exacten Wissen zunächst gelegene Stelle. Und in diesem Sinne lasse sich mit allem Rechte sagen, „daß das Dasein Gottes aus den Resultaten der neueren Naturforschung sich mit derselben, vielleicht mit größerer Gewißheit ergibt, als z. B. die Existenz einer allgemeinen in die Ferne wirkenden Anziehungskraft, eines Licht- oder Wärmestoff eines elektromagnetischen Fluidums und anderer derartiger Objecte des naturwissenschaftlichen Glaubens mehr.

Gestützt auf diese erkenntnistheoretischen Prämissen, namentlich auf die Statuirung eines graduellen, aber nicht specifischen Unterschieds zwischen exactem Wissen und wissenschaftlichem Glauben, begiebt sich Ulrici zu Anfang des fünften und letzten Haupttheils: „Speculative Erörterung der Idee Gottes und seines Verhältnisses zur Natur und Menschheit“ (S. 502—624.), an eine directe philosophische Entwicklung des Schöpfungsbegriffs, den er gleich der Idee Gottes selbst, gleich den meisten psychologischen Begriffen und so vielen anderen der sinnlichen Empirie unzugänglichen Dingen zu jenen „Hülf- und Grenzbegriffen“ rechnet, auf welche die Consequenz unseres Denkens und Forschens mit Nothwendigkeit hinführt, ohne daß sie jedoch mehr als bloße Postulate, bloße Bezeichnungen eines an sich unerkannten und doch nothwendig vorauszusetzenden Etwas genannt werden könnten. Demgemäß behalte denn auch der Begriff einer Erschaffung der Welt zwar stets seine Schwierigkeiten für unser logisches Erkennen, sein nicht völlig Auszudenkendes; allein bei näherer Betrachtung fordere ihn schon jedes Geschehen, jede Bewegung, jede Wirkung mit unabweislicher Nothwendigkeit. Die Bewegung der Atome als der Ursache alles Seins und Werdens in der Welt überhaupt sei schlechthin undenkbar ohne die Voraussetzung eines *primum movens*, eines Sich-Selbst-Bewegenden, von dem sie ausgegangen. „Denn eine

¹⁾ Hier weicht also Ulrici sehr von Böhrner ab, der sich allerdings in diesem Punkte sehr unvorsichtig und unphilosophisch ausdrückt, wie wir oben S. 726 sahen.

anfangslose unendliche Reihe bewegter Atome, von denen jedes nur auf den Anstoß eines anderen sich bewegt, also eine anfangslose Reihe einzelner Bewegungen, von denen eine die andere hervorruft, ist so gewiß undenkbar wie eine Reihe von Wirkungen ohne Ursache. Jede anfangende Bewegung, jede erste ursächliche Bewegung ist aber nothwendig Selbstbewegung und jede reine Selbstbewegung ist im Grunde ein Schaffen aus Nichts. Denn die Bewegung, die durch keine andere, sondern durch und aus sich selbst entsteht, geht damit nicht aus einem Anderen, das schon bestände, sondern als reiner Anfang, der keine Voraussetzung hat, d. h. dessen Voraussetzung nichts ist, aus nichts hervor. Und wenn auch das Seiende, das sich in Bewegung setzt, damit nur aus Ruhe in Bewegung übergeht, so ist doch die Ruhe eben nur Nichtbewegung und mithin ist es doch die Negation der Bewegung, die als bloße Negation = Nichts ist, aus dem die Bewegung hervorgeht" (S. 507.). Ulrici vertheidigt diese scharfsinnige Argumentation zu Gunsten der Schöpfung aus Nichts der Reihe nach gegen die Annahme der Materialisten, „daß die schöpferische Urkraft zugleich Urmaterie sei und aus sich selbst, aus ihrer eigenen Substanz die Dinge der Welt gebildet habe“; gegen Locke's in sich selbst widersprechende Auffassung des „Einen wirklichen unendlichen Wesens“ als des „eine vereinigende Kraft über die zerplitterte Mannichfaltigkeit der Elemente bethätigenden Bandes der Dinge“, von welchem alle endlichen Dinge nur „innerlich gehegte Theile“ seien; gegen Johann Heinrich Fichte's Schöpfungsbegriff, wonach (ähnlich wie in Weiße's oben dargelegter Schöpfungslehre) „eine ursprünglich gebundene und geeinte Fülle von Monaden oder Urpositionen in Gott zu setzen sei, welche Gott durch einen besondern Act frei lasse und damit die Welt schaffe“; gegen die geläufige pantheistische Auffassung Gottes als Weltgeistes oder Weltseele, sowie endlich gegen den logischen Einwurf, daß „aus Nichts nichts werde“. Denn dieser Satz: „aus Nichts wird nichts“, besage im Grunde nur, daß wir uns ein Werden aus Nichts nicht vorzustellen vermögen, nicht aber, daß dasselbe in Wahrheit unmöglich sei. „Der Schöpfungsbegriff involviret ja keineswegs, daß aus Nichts Etwas hervorgehe oder daß Nichts von selbst in Etwas übergehe, sondern daß durch Etwas (Gott) das Nichts (der Welt) aufgehoben und etwas Anderes (die Welt) gesetzt sei“¹⁾.

¹⁾ Die Einwendungen, welche v. Reichlin-Meldegg (a. a. O. S. 699 ff.) gegen diese Ulrici'sche Beweisführung zu Gunsten der Erschaffung der Welt aus

— Näher beschreibt dann Ulrici die Welterschöpfung als einen „Act Gottes als der producirend-unterscheidenden Urkraft“, welcher Act im Wesentlichen zweierlei in sich schließe: eine bloße göttliche Selbstunterscheidung, die es zunächst nur bis zur realen Möglichkeit der Welt bringe, und eine That der freien Selbstbestimmung Gottes, welche diese Möglichkeit zur Wirklichkeit mache, indem sie bewirke, daß „die von der absoluten Urkraft unterschiedenen bedingten mannichfaltigen Kräfte, in denen das elementare Sein oder die reale Möglichkeit der Welt besteht, von einander mannichfach unterschieden werden und damit positive Bestimmtheiten erhalten, disponirt, gegliedert, geordnet werden“. Diese bestimmte Disposition und Gliederung der elementaren Substanzen und Kräfte (Atome) erfolge nach einer göttlichen Idee, nach einem durch freien Entschluß festgestellten und wohldurchdachten schöpferischen Plane, der den bei der Verwirklichung der Welt thätigen Elementarkräften Gesetz und Norm, Zweck und Ziel sei (S. 513 ff. 517 ff.). Uebrigens folge aus Gottes Ewigkeit nothwendig, daß er die Welt von Ewigkeit her oder von Anfang an geschaffen habe; denn „wenn wir einmal annehmen, daß er, wie er in uns und in der Welt als seiner Schöpfung sich offenbart, die absolute Macht, Weisheit und Güte sei, so müssen wir auch annehmen, daß er dieß von Anfang an gewesen und also auch von Anfang an die Welt geschaffen! Und — „so gewiß es dem Wesen Gottes gemäß ist, die Welt zu schaffen, so gewiß schafft er sie eben damit, daß

Nichts erhoben hat, vermögen wir nicht als hinreichend begründet anzusehen. Höchstens dürfte man das Eine zugeben, daß einige der von Ulrici angezogenen Analogien zur Veranschaulichung des Vorgangs, z. B. das Gleichniß vom Hervorgehen von Wasser aus der Verbindung von Oxygen und Hydrogen in der Glühhitze, unzutreffender Art seien. Aber ein gewisses Finken derartiger Gleichnisse liegt in der Natur der Sache und läßt sich überhaupt nicht wohl vermeiden. — Anders freilich verhält es sich mit der weiteren Entwicklung, die Ulrici diesem, wie wir glauben, formell untadelhaften Beweis für die Schöpfung aus Nichts folgen läßt und durch welche er uns das in diesem Satze Behauptete factisch wieder aufzuheben scheint. Denn die „reale Möglichkeit“ oder das „elementare Sein“ der Welt, das er hier in Gott selbst hinein verlegt, können wir ebenso wenig für ein wirkliches Nichts halten als die „Urmaterie“, die wir die gleiche Rolle in Weiße's Schöpfungslehre spielen sahen. Und doch muß mit der Wirklichkeit des Nichts, aus welchem Gott die Welt hervorgebracht, wie wir überzeugt sind, rechter Ernst gemacht und im Anschlusse an die alten Dogmatiker der Kirche beides, eine creatio ex nihilo negativo und ex nihilo privativo, behauptet werden, wenn man wirklich allem Dualismus; Emanatismus und Pantheismus in der Schöpfungslehre gründlich entgegen will.

er sich selbst in seiner absoluten Wesenheit erfasst, — ein Schaffen, eine Selbsterfassung und Selbstbestimmung, in der eben seine Wesenheit als ethisch-geistige, producirend unterscheidende Selbstthätigkeit nicht nur culminirt, sondern wesentlich selber besteht.“ Von der Welt, als dem Producte der göttlichen Schöpferthätigkeit, gilt ebendeshalb, daß auch sie in gewissem Sinne von Ewigkeit her besteht. Denn Gott wird ja nicht erst zum Welterschöpfer, er ist es vielmehr von Ewigkeit; „insofern ist denn auch die Welt, obwohl nicht selber ewig, doch die von Ewigkeit her bestehende Schöpfung (That) Gottes“ (S. 532. 533.)¹⁾.

Das bedenklich Pantheisirende, was in diesen offenbar eine Neigung zur Auffassung der Welt als nothwendiger Aeußerung der göttlichen Lebensfülle (als mit Nothwendigkeit von Ihm sich angebildeten makrokosmischen Organismus) verrathenden Sätzen liegt, wird zwar in den weiterhin bis zum Schlusse des Werkes folgenden Darlegungen in mehrfacher Hinsicht gemildert oder wieder gut gemacht, indem in Betreff der eigenschaftlichen Bestimmtheiten Gottes gegenüber der Welt, seiner erhaltenden und regierenden Einwirkung auf sie, seines Verhältnisses zum menschlichen Wesen, (das den absoluten Ursprung seiner sämtlichen ethischen Güter, Anlagen, Gefühle und Begriffe in Gott und nirgendwo anders suchen müsse), sowie endlich seiner offenbarenden Einwirkung auf den Glauben, das religiös-sittliche Gefühl und Gewissen, zum größten Theile wahrhaft befriedigende und mit den Grundgedanken des biblischen Theismus im besten Einklang stehende Aufschlüsse und Bestimmungen gegeben werden. Auch fehlt es nicht an sonstigen Aeußerungen an verschiedenen früheren Stellen des Werkes, durch welche Ulrici das wesentlich Theistische seines Standpunktes in nachdrücklicher Antithese gegenüber allem Pantheismus documentirt, wie z. B. auf S. 400., wo er die „pantheistische Grundannahme einer substantziellen Identität des natürlichen und des göttlichen Seins“ für eine contradictio in adjecto erklärt, im Gegensatz zu welcher man nur die Wahl zwischen extremem Materialismus und echtem (theistischem) Idealismus übrig behalte, oder auf S. 387 ff., wo er dieselbe logische Unhaltbarkeit der pantheistischen These in noch schärferer und treffenderer Weise darthut²⁾. Aber im Ganzen läßt sich

¹⁾ Vgl. auch schon den ebenfalls in diesem Sinne eines ewigen und nothwendigen Erschaffenseins der Welt zu verstehenden Satz im Vorwort, S. V: „Denn giebt es einen Gott im religiösen Sinne des Wortes, so ist nothwendig die Natur seine erste und älteste Offenbarung.“

²⁾ „Das an sich Unbedingte, das sich selbst, durch eigene Thätigkeit, zu

doch nicht verkennen, daß Ulrici's Gottesbegriff in mehrfacher Hinsicht pantheisirende Elemente an sich trägt und daß eben darum auch sein Schöpfungsbegriff nicht frei ist von emanatistischen Neigungen, theils solchen, wie wir sie auch in der Weiße'schen Creationstheorie hervortreten sahen, theils anderen von mehr oder weniger eigenthümlicher Art. Die Art z. B., wie er bei all' seiner eifrigen Betonung des Geschaffenseins der Welt aus Nichts doch den Act der creatio prima in der Form einer „göttlichen Selbstunterscheidung“ ganz in die Gottheit hineinverlegt und so die „reale Möglichkeit (das elementare Sein) der Welt“ gleichsam im Schooße der Gottheit entspringen und dann erst zu einzelnen positiv bestimmten, gegliederten und geordneten Naturkräften oder Atomen differenzirt werden läßt, erinnert ganz an Weiße's ähnliche emanatistische Aufstellungen in Betreff der „Natur in Gott“ und der durch sie erzeugten „Ur- oder Weltmaterie“. Dagegen ist die Annahme einer Erschaffung der Welt von Ewigkeit her ein der Ulrici'schen Schöpfungslehre eigenthümliches pantheisirendes Element, von welchem sich der den freien Entschluß Gottes zur Erschaffung der Welt stärker betonende und consequenter im Auge behaltende Weiße im Wesentlichen frei erhalten hat. — Neben diesen Anklängen an den Pantheismus bietet aber Ulrici's Gottes- und Schöpfungslehre nicht minder auch verschiedene deistische Elemente dar, von welchen bei Weiße wenig oder nichts zu finden ist. Deistischer Tendenz ist z. B. die offenbar sehr abstracte Art, in welcher er hin und wieder von Gott als der Urkraft oder dem primum movens des Universums redet, auch wohl der große Werth, den er der teleologischen Naturbetrachtung für die Erkenntniß Gottes beilegt, sowie namentlich der Umstand, daß ihm die Idee eines abbildlichen Verhältnisses der Welt und insonderheit ihrer geschöpflichen Spitze und Krone, des gottebenbildlichen Menschen, zur göttlichen Persönlichkeit fast gänzlich zu fehlen scheint oder, wenn dieß nicht, doch jedenfalls nicht den Einfluß auf die Ausbildung seiner theologischen Naturbetrachtung geübt hat, den sie hätte üben sollen. Damit hängt ferner zusammen, daß seine Gottesidee trotz der Fülle ab-

einem Bedingten machte, würde also nicht nur sich selbst aufheben oder sich spalten und theilen, sondern auch sich selber zu seinem eigenen Prius, zu seiner eigenen Voraussetzung, machen müssen, — was offenbar ebenso undenkbar ist wie eine Scheere, die sich selber zerschneidet, oder ein Heute, das sich selber zu seinem eigenen Gestern macht,“ u. s. w. — Vgl. auch den Aufsatz: „Ist der Pantheismus mit den Resultaten der neueren Naturwissenschaft verträglich?“ in Fichte's Zeitschrift für Philosophie, 1862. II. S. 296.

soluter Eigenschaften physischer und ethischer Art, die er in sie hinein verlegt, doch auch nicht eine Spur von trinitarischem Leben verräth, daß er vielmehr alles Trinitarische grundsatzmäßig (vielleicht weil er es für unpassend hielt, überhaupt irgendwelches Mysterium der Offenbarung in den Kreis seiner naturtheologischen Betrachtungen hineinzu ziehen) aus seiner Speculation ausgeschieden, eben damit aber auch nach beiden Seiten hin, der deistischen wie der pantheistischen, zum Eindringen mehrfach abschwächender oder entstellender Einflüsse in seinen Gottesbegriff Gelegenheit eröffnet hat. Ganz anders Weiße, der, trotz des entschieden pantheisirenden Emanatismus seines Schöpfungsbegriffes und trotzdem, daß er geradezu verlangt, man solle den „gänzlich inhaltlosen Begriff“ der Erschaffung aus Nichts fallen lassen, dennoch in der Construction seines Gottesbegriffes, den er (wenn auch nicht im Sinne der Nicänischen Orthodorie, doch wenigstens in bedeutender Annäherung an die Schrift- und Kirchenlehre) wesentlich trinitarisch ausgebildet hat, von vorn herein eine weit bessere Garantie gegen das Versinken in partiellen Pantheismus oder Deismus besitzt, der aber — setzen wir dieß sogleich hinzu — auch noch in einigen anderen Beziehungen eine positivere Haltung und tiefsinnigere speculative Gottes- und Weltbetrachtung kundgiebt als der überhaupt etwas stark rationalistisch oder wenigstens latitudinarisch gefärbte Ulrici. Denn — wie bereits von mehreren Seiten her tadelnd an ihm hervorgehoben worden ist¹⁾ — ein die gleich reine wie volle Durchbildung der tiefer christlichen Naturauffassung seines Werkes sehr wesentlich beeinträchtigender Umstand ist namentlich auch eine gewisse abschwächende Fassung der Sünde und des Uebels, welche beide ziemlich deutlich als nothwendige Durchgangspunkte der sittlichen Entwicklung der Menschheit, aber keineswegs als auf einen bestimmten urgeschichtlichen Act der Willensverkehrung zurückzuführende schlimme Realitäten von höchst ernster Art dargestellt werden, womit weiterhin, wie sehr natürlich, eine Leugnung des finalen Widerstrebens der Bösen gegen die Einwirkung des göttlichen Liebeswillens, eine Auflösung des Begriffs der strafenden Gerechtigkeit Gottes in denjenigen der erziehenden Liebe, eine Verwandlung des Processus der Heilsvollendung in das naturalistische Dogma der Apokatastase in Verbindung tritt und so die durch die bereits oben dargelegte eigenthümliche Fassung des Unsterblichkeits- und Auferstehungsglaubens begonnene willkürliche Naturalisirung der

¹⁾ J. B. von Peip in den Flieg. Blätt. aus dem Ranhen Hause, Jahrg. 1862. Juli u. Sept.; von Fr. Hoffmann in Fichte's Ztschr. f. Philos. 1862. H. III. S. 132.; von Michelis in „Natur und Offenbarung“ 1862. S. 42. 2c.

Eschatologie vollständig gemacht wird (vgl. S. 384. 555 ff. 567 ff. 575 ff. 599 ff.).

Sollen wir zum Schlusse noch positiv andeuten, wodurch unserer Ueberzeugung nach eine jedwede Abirrung in die krankhaften Aftergestalten des Deismus gleicherweise wie des Pantheismus von Grund aus vermeidende, wahrhaft gesunde und normale speculative Ausbildung des theistischen Schöpfungsbegriffes vor Allem bedingt ist, so können wir alle dahin abzielenden Momente in die Eine Forderung zusammenfassen: daß mit dem Streben, den Schöpfungsact als ein Product der freien trinitarischen Selbstbestimmung des persönlichen Gottes zu begreifen, oder, kürzer ausgedrückt, mit der trinitarischen Gestaltung des Schöpfungsbegriffes mehr und mehr Ernst gemacht werde. Es gilt, den biblischen Begriff einer Erschaffung des Alls durch den Sohn (Joh. 1, 1.; Hebr. 1, 2.; 1. Kor. 8, 6.; Kol. 1, 16.) immer vollständiger speculativ zu verwerthen, indem er, der Sohn, das ewige persönliche Wort Gottes, als das absolute Urbild gefaßt wird, nach welchem die im freien Geistesleben des Menschen ihr Ziel und ihre Vollendung erreichende Welt, als Abbild des Sohnes und zugleich als Reich seiner Macht, Gnade und Herrlichkeit, geschaffen wird. Und es gilt nicht minder, die Idee der Erschaffung der Welt im Geiste Gottes oder durch den „Hauch seines Mundes“, wie das A. T. es ausdrückt (Ps. 33, 6. 104, 30.; Hiob 33, 4., vgl. 1 Mos. 1, 2.) mit aller Sorgfalt weiter auszubilden, und zwar so, daß dieser schöpferische Hauch oder Odem Gottes als bildendes und belebendes Princip, als vollendende Lebensmacht gefaßt wird, von welcher die organische Disposition, Gliederung und urschöpferische Entwicklung der nach dem Bilde und durch das Wort des Sohnes geschaffenen Weltwesen ausgeht. Die Lehre von der Schöpfung durch den Sohn hat das Material zu einer das religiöse Bewußtsein wahrhaft befriedigenden Lösung aller der auf die creatio prima bezüglichen Fragen, besonders auch der nach dem wahren Sinne des *ἐξ ὧν ὁὐρανὸς*, zu liefern. Und die Lehre von der Schöpfung im Geiste Gottes wird nicht minder wichtige Aufschlüsse über die Vorgänge der creatio secunda darbieten und namentlich den Weg zu einer Verwerthung der von allen Schlacken des Materialismus und Pantheismus gehörig gereinigten und in jeder Hinsicht auf ihr richtiges Maß reducirten organischen Entwicklungstheorie für die christliche Schöpfungslehre zeigen müssen. Jene erstere Lehre hat das wahre Wesen der Transscendenz des welterschöpfenden Verhaltens Gottes darzulegen, während diese letztere ebendasselbe nach seiner Immanenz veranschaulichen muß.

Gene bietet das Mittel dar, das Wahre am Deismus für die christliche Schöpfungslehre zu verwerthen, diese, die Wahrheit des Pantheismus für dieselbe nutzbar zu machen. — Werthvolle Beiträge zu einer derartigen concreten und normalen Fortbildung der Schöpfungslehre auf dem Grunde echt theistischer Speculation haben in neuester Zeit von philosophischer Seite her z. B. Chalybäus, R. Ph. Fischer, Sengler u. geliefert¹⁾, von theologischer aber Martensen, J. P. Lange, Hofmann, Delitzsch und ganz besonders Schöberlein²⁾. Die von diesen mit größerer oder geringerer Correctheit und Entschiedenheit betretenen Wege werden, unter Ausscheidung des hie und da ihrem Verfahren anhaftenden Mangelhaften, weiter zu verfolgen und dabei namentlich die Naturseite des gesammten Problems durch möglichst gründliche speculative Erörterung der Begriffe Atom, Kraft und Materie, Organismus und organische Lebensentwicklung u. in ihrem Verhältnisse zur göttlichen Schöpferwirksamkeit und zum Schöpfungszwecke mit wachsender Sorgfalt und Gründlichkeit auszubilden sein. Daß besonders in letzterer Hinsicht die von Weisse und Ulrici in den oben besprochenen Werken gelieferten Beiträge dankbar genützt werden müssen, versteht sich nach unseren obigen Auseinandersetzungen von selbst. Aber auch die zum Theil noch weniger entschiedenen theistischen Creationstheorien eines J. H. Fichte und Hanne, eines Baader und seiner Schüler, namentlich Franz Hoffmann's, ja auch die eines Rothe³⁾, bieten im Einzelnen nicht wenige bedeutsame Winke und Fingerzeige, deren man sich nicht ohne wesentlichen Nutzen zur Vollziehung der hier vorliegenden naturphilosophischen und dogmatischen Aufgabe wird bedienen können.

¹⁾ Chalybäus, Philosophie und Christenthum, Beitrag zur Begründung der Religionsphilosophie (1853), S. 62 ff. 78 ff. — R. Ph. Fischer, Encyclop. der Philos. III. S. 209 ff. — Sengler, Idee Gottes, II. S. 314 ff.

²⁾ S. die vortreffliche Abhandlung: „Ueber das Wesen der geistlichen Natur und Leiblichkeit“, im Jahrg. 1861. H. I. d. Ztschr., besonders S. 4—12., u. vgl. damit Martensen, Dogm. §. 59. u.; Lange, posit. Th. S. 244 ff.; Hofmann, Schriftbew. I. S. 36 ff.; Delitzsch, bibl. Psychol. S. 8 ff.

³⁾ Ueber Rothe's Creationstheorie (theol. Ethik, §. 28—85.) vgl. namentlich J. P. Lange's Auseinandersetzung mit Rothe's „Gottes- u. Schöpfungsbegriff“ (Deutsche Ztschr. f. christl. Wissensch. 1861. S. 201 ff.). S. außerdem Hanne, „von den Grundelementen der christl. Gottesidee“ (Jahrg. 1857. H. IV. S. 753 ff. dieser Ztschr.); Fr. Hoffmann, Vorrede und Anmerkungen zu Bd. II. der sammtl. Werke Baader's; auch „Beleuchtung des Angriffs auf Fr. Baader“ u. (Leipzig 1861), S. 17 ff. 30 ff., und „Send schreiben an Ulrici“ in Fichte's Ztschr. a. a. O. S. 116 ff. 134 ff.

Anzeige neuer Schriften.

Biblische Theologie.

In Nachfolgendem haben wir eine Anzahl von Schriften über das Leben Jesu anzuzeigen, die sich größtentheils noch auf Rénan beziehen. Unter der Fluth von Streittliteratur, welche durch ihn hervorgerufen ist, mögen die hier aufgenommenen einige der vorzüglichsten Stellungen zu der Sache repräsentiren. An diesen Streit aber schließen sich die wichtigen deutschen Schriften an, durch welche die Verhandlung in ein neues Stadium getreten ist.

Jesus Christus ist Gott. Beweis von M^{gr}. Parisis, Bischof von Arras. Uebersetzt aus dem Französischen. 2. Auflage. Prag, 1864, Steinhauser.

Diese Gegenschrift gegen Rénan, bekannt geworden durch das zustimmende Schreiben des Kaisers von Frankreich an den Bischof, will den Charakter der Wahrheit, durch den das Evangelium auch den nicht wissenschaftlich Gebildeten sich bezeuge, darlegen und durchgeht in diesem Sinne die Geschichte der Weissagung, die große Tradition der Kirche, die Macht des Glaubens gegenüber der Vernunft, die Wohlthat und sittliche Wirkung des Evangeliums vom römischen Standpunkt, aber in berebter Sprache.

Zwei französische Stimmen über Rénan's Leben Jesu. Ein Beitrag zur Kenntniß des französischen Protestantismus. Regensburg, Bössenecker, 1864.

Es ist mit Recht gesagt worden, Rénan's Werk, obwohl größtentheils auf den Arbeiten der protestantischen Wissenschaft ruhend, trage in seiner Ausführung den Stempel des katholischen Bodens, dem der Verfasser angehört, und zwar weil er in seiner Art eine Legende geschaffen hat und weil er in die Geschichte Jesu selbst Dinge einträgt, die sicher nicht ihm, sondern jener Kirche angehören. Diese Bemerkung soll nun dadurch widerlegt werden, daß die zustimmenden Aeußerungen von französischen Protestanten, nämlich E. Scherer und Ath. Coquerel d. J., übersetzt werden. Unter diesen ist allerdings die erstere fast nur panegyrisch, die zweite aber verhält sich doch in sehr wichtigen Punkten kritisch und verleugnet den protestantischen Standpunkt nicht, indem sie für die Person Christi doch in irgend welcher Weise die Vermittelung des Heiles fordert und das Romangebilde ablehnt; aber auch Scherer deutet seinerseits darauf, daß er einer rein kritischen Behandlung den Vorzug geben würde. Man kann also, ohne die Ansichten beider anzunehmen, doch sagen, daß ihre Stellung zu der Sache gerade beweist, wie wenig das Eigenthümlichste von Rénan mit dem Protestantismus zu thun hat.

Examen de la vie de Jésus de M. Rénan par T. Colani.

Deuxième édition. Strassbourg, Treuttel et Würtz, 1864. 144 pp.

Colani, welchen die franzöſiſche Regierung als Proteſtanten ebenſo begünstigt, wie ſie Rénan als Katholiken verurtheilt hat, giebt in dieſer Schrift eine wiſſenſchaftliche Beurtheilung, welche ſich als ſelbſtſtändige Arbeit der Natur der Sache nach auf einige Hauptpunkte beſchränkt und an dieſen allerdings den großen Unterſchied, der zwiſchen beiden iſt, erkennen läßt. Vor Allem weiſt er Rénan das inconſequente Verfahren mit dem vierten Evangelium nach, freilich ohne anzuerkennen, daß daſſelbe durch ſeinen Doppelcharakter dazu ſelbſt Anlaß giebt. Sodann erörtert er ſehr ausführlich die Frage, ob Jeſus ſich die meſſianiſche Eſchatologie ſeiner Zeit angeeignet habe, indem er dieſelbe entſchieden verneint; dieſem Gegenſtande iſt die folgende Schrift eigens gewidmet und beide ergänzen ſich. Man wird allerdings ſagen müſſen, daß ſich hier die Unmöglichkeit, von abſtract menſchlichem Boden aus dem geſchichtlichen Chriſtus gerecht zu werden, zeigt. Rénan hat deßhalb eine moraliſche Unmöglichkeit zu conſtruiren verſucht. Colani thut in rationaliſtiſchem Sinne den geſchichtlichen Zeugniſſen Zwang an. Wenn es ſich freilich darum handelt, ob Jeſus eine ſolche Lehre angenommen, wird man nicht anders, als er gethan, urtheilen können. Möglichs iſt die Zukunftsausſage in Jeſu Mund nur, wenn ſie auf einer höheren Ueberzeugung von ſeiner Perſon ruht. Auch die Rénan'sche Behandlung der Wunder Jeſu, wie zuletzt die Bemäkelung ſeines Charakters greift Colani mit Recht an; wenn er aber in der Verweigerung meſſianiſcher Zeichen die Ablehnung der Wunderthätigkeit überhaupt findet, ſo iſt das ſicher exegetiſch und hiſtoriſch nicht zu rechtfertigen.

Jésus Christ et les croyances messianiques de son temps par

T. Colani. Deuxième édition revue et augmentée. Strassbourg, Treuttel et Würtz. Paris, J. Cherbuliez. VIII u. 255 pp.

Neben den vielen Schriften über unſeren Gegenſtand, welche die durch E. Rénan verurſachte Bewegung hervorgerufen hat, verdient Colani's Arbeit ſchon deßhalb ausgezeichnete Erwähnung, weil ſie nicht bloß Altes wiederholt, ſondern Neues zu geben ſucht. Es iſt nicht die ganze Geſchichte Jeſu, welche er ſich zur Aufgabe gemacht hat, ſondern ein einzelner Gegenſtand aus derſelben, aber, wie er ſelbſt hervorhebt, einer der wichtigſten. Wie ſchon der Titel anzeigt, wollte er unterſuchen, wie ſich das Auftreten und Selbſtzeugniß Jeſu zu dem Meſſiasglauben ſeiner Zeit und des Judenthums überhaupt verhalte, oder inwieweit ſich Jeſus dadurch ſelbſt als Juden gegeben habe. Die Schrift zerfällt daher in zwei Theile, deren erſter von dem Meſſiasglauben der Juden, der zweite von dem Meſſiaſthum Jeſu handelt. Die Geſchichte jenes Glaubens iſt nach vier Zeiten unterſchieden, nämlich die Zeit der alten Propheten, die Maſſabäerzeit, die Zeit der Idumäer und die Zeit nach der Zerstörung Jeruſalems. Am zweiten Theile werden die drei Fragen behandelt: wann ſich Jeſus für den Meſſias erklärt, in welchem Sinne er den Meſſiaſtitel angenommen und ob er geglaubt habe, nach ſeinem Tode wiederzukommen und das wahre meſſianiſche Reich zu gründen. Dieſe Unterſuchung benutzt die ſynoptiſchen Evangelien, in einem Anhang wird die Darſtellung des vierten Evangeliums damit verglichen.

In den Zeiten des Rationalismus, als man in Jesus den sittlichen Wohltäter und das Tugendvorbild der Menschheit sah, mußte man den Glauben, daß er als jüdischer Messias aufgetreten sei, unerträglich finden. Daß dieses falsche Darstellung sein könnte, lag noch ferne. Man half sich also damit, daß die Beschränktheit seiner jüdischen Anhänger es ihm aufgedrängt und daß er selbst es in Accommodation angenommen habe. Als dann die Kritik anfang, ernstlich die mythische Ansicht der evangelischen Berichte zu behaupten, verwarf sie die Accommodation Jesu, aber sie vermochte um so leichter nun den ganzen messianischen Typus seines Lebens aus jüdischem Vorurtheile zu erklären, das alle seine bereits feststehenden Erwartungen in die Geschichte hineingetragen hat. Was jüdische Lehre gewesen sei, darüber stellte man ohnehin noch ein sonderbares gespicktes Bild aus dem Alten Testament, den Apokryphen, den Evangelien und dem Talmud zusammen. Seither ist dieses Verfahren durch einen doppelten Fortschritt überflügelt. Ein tieferes Eindringen in Geschichte und Lehre des N. T. verhindert uns, jene Begriffe, die sich im N. T. wiederfinden, so kurz als Judenthum abzumachen. Und darüber, was denn als jüdische Zeitvorstellungen angesehen werden könne, sind die Ansichten durch wachsende Hilfsmittel und Quellen wie durch kritische Sonderung derselben ebenfalls klarer, wenn auch noch nicht einig geworden. So ist es allerdings sehr zeitgemäß, die Untersuchung nach den jetzigen Mitteln zu erneuern, und Tolani hat gewiß Recht, wenn er meint, daß durch dieselbe die Geschichte wesentlich gefördert und falsche Wege der neueren Zeit abgeschnitten werden müssen.

Seine Untersuchung hat nun auch unstreitig viel Verdienstliches und ist voll seiner Winke und geistvoller Gesichtspunkte. Aber in der Hauptsache ist er doch auf den alten Standpunkt des Rationalismus zurückgefallen, welcher sich mit dem jetzigen Stande der Wissenschaft kaum verträgt. Denn, um das Entscheidende zu sagen, er sieht darin, daß Jesus sich für den Messias erklärt habe, doch wieder nicht mehr und nicht weniger als eine Accommodation; denn was Jesus eigentlich von sich und seinem Reiche gelehrt, denkt er sich doch ganz nach jener alten Weise, d. h. das Himmelreich ganz geistig und sittlich und den Gottessohn ganz als den durch seinen sittlichen Geist mit Gott verbundenen, den Menschensohn ganz als den demüthigen Menschen gegenüber von seinem Gotte. So sucht er denn auch zu beweisen, daß Jesus unmöglich seine Parusie könne vorausgesagt haben, und glaubt in der großen Zukunftsrede Matth. 24. Parall. eine christliche Apokalypse aus dem Ende des apostolischen Zeitalters nachzuweisen. Manches Einzelne ist hierbei wohl richtig erkannt und das Ganze hat einen gewissen blendenden Schein, aber eben wenn man es als Ganzes betrachtet, so läßt sich doch leicht erkennen, daß die Ausführung sich im Cirkel bewegt. Weil Jesus dieser lediglich moralische Religionslehrer ist, kann er keine messianische Erwartung gehabt haben, und weil er diese nicht gehabt hat, hat er nur ein geistiges Reich verkündet. Doch kann man den Cirkel immerhin vergeben, wenn er nur zu dem Gange der Untersuchung gehört, welche die Hypothese vorausstellt. Aber das Resultat darf dann nicht in so großem Contraste mit den Thatfachen stehen wie hier. Der Jesus unserer Evangelien, der den Messiasberuf auf sich nimmt und das messianische Reich verkündet, wird immer der historische bleiben, derjenige aber, dessen halbes Leben eine Accommodation ist, ein Gebilde des modernen Denkens. Ueberdies muß man den historischen Thatfachen auch sonst

Gewalt anthun, um zu diesem Ergebnisse zu gelangen. Colani schließt sich deshalb der längst widerlegten Meinung an, daß die messianischen Lehren des mittleren Henochbuches christliche Interpolation seien; so ist dann freilich die Brücke zwischen dem Judenthum und den Evangelien leicht vollends abzubrechen, nachdem man erst das wichtigste Zeugniß entfernt hat. Ueberhaupt ist es sicher eine ungeschichtliche Ansicht, daß die Erwartung des persönlichen Messias im makkabäischen Zeitalter ganz geruht habe. Sind solche große Erkenntnisse einmal erschlossen, so können sie wohl in verschiedenem Geiste und Maße behauptet und ausgeführt werden, gewiß aber nicht auf lange Zeiten ganz verloren gehen, um dann plötzlich wieder zu erwachen. Ueberdies haben wir in den sogenannten Salomonischen Psalmen, welche in dieser Schrift gar nicht erwähnt sind, ein unverkennbares Zeugniß aus jener Zeit nicht nur für das Fortleben der Messias Hoffnung, sondern auch besonders dafür, daß die Erwartung des Davidssohnes keineswegs bloß eine niedrige nationalpolitische Hoffnung war, sondern im Geiste der alten Prophetie und daher in hoher idealer Fassung eben damals gepflegt wurde.

So bleibt daher das Problem, wie Jesus sich als den Messias erklären konnte, immer noch ungeschwächt bestehen. Läßt man demselben sein Recht unverkümmert widerfahren, so wird es allerdings für die ganze Erkenntniß des historischen Jesus entscheidend sein; denn es bleibt dann offenbar, daß man mit dem Begriffe des sittlich-idealen Menschen eben nicht erklären kann, was Jesus geschichtlich gewesen ist. Die Schärfe aber, mit welcher die Aufgabe hier gefaßt ist, und der Ernst, mit welchem der Versuch der Lösung von Colani unternommen ist, kann die Sache selbst nur wesentlich fördern.

Ueber das Leben Jesu von Rénan. Vortrag, gehalten zu Halle a. S. den 13. Januar 1864 von Willibald Beyschlag, Doctor und Professor der Theologie. Berlin; Verlag von Ludwig Rauh. 60 S.

In edler begeisterter Sprache bekämpft der Verfasser theils die Unterstellung von Unwahrheit, welche durch Rénan in das Leben Jesu gebracht wird, theils die naturalistische Voraussetzung. Die kleine Schrift giebt eine gute Uebersicht über das Rénan'sche Geschichtsbild. Daß der Reiz des letzteren auch in dem lebendigen Eingehen auf die historischen Fragen beruht, dürfte man wohl auch gegenüber von Nichttheologen anerkennen.

Rénan wider Rénan. An die Gebildeten des deutschen Volkes. Vortrag von Bruno Lehmann, zweitem Pfarrer zu Bocka-Scheldwitz. Zwickau 1864.

Der Verfasser sucht die Inconsequenzen und Widersprüche Rénan's und den Mangel an Verständniß, mit welchem derselbe der Natur seines Gegenstandes gegenüberstehe, zu zeigen und giebt in dieser Richtung manches Wahre.

Gegen Rénan, Leben Jesu, von Dr. Hermann Gerlach, Vic. der Theologie. Berlin, G. Schlawitz, 1864. 94 S.

Gut gemeint ist ohne Zweifel diese Polemik, welche in etwas declamatorischem Ton ihrem Gegner nicht nur den Unglauben und die sittliche Verlehrtheit

seiner Darstellung, sondern auch die größte Unwissenheit nachweisen will. Aber es ist schwer zu sagen, für wen die Schrift geschrieben ist. Leser, welche damit ganz übereinstimmen, bedürfen ihrer kaum, und andere werden wenig geneigt sein, sich durch eine Streitweise überzeugen zu lassen, für welche es kritische Probleme überhaupt nicht giebt. Daß Renan in einzelnen historischen Dingen flüchtige Ansichten aufgestellt hat, konnte Jedermann sehen. Sein gelehrter Ruf wird aber nicht erschüttert werden durch die desultorischen Argumente und die offenbar rasch zusammengerafften Materialien des Verfassers, der so aus Ignatianischen Briefen zu beweisen vermag wie S. 16., so leicht mit Joh. Cap. 21. fertig wird wie S. 19., so flüchtig über Josephus' Alterth. 18, 3, 3. urtheilt wie S. 26. u. A. m.

Geschichte oder Roman? Das Leben Jesu von Ernst Renan, vorläufig beleuchtet von J. J. van Dosterzee, Dr. und Professor der Theologie zu Utrecht. Aus dem Holländischen. Hamburg, Agentur des Rauhen Hauses, 1864.

Unter den rein polemischen Gegenschriften gegen Renan zeichnet sich diese, obwohl für die Gemeinde geschrieben, doch durch die Ruhe und wissenschaftliche Haltung aus, in welcher die Unklarheit der theologischen Prämissen, das Schwanken in Ansehung der Quellen und die kühne Aufstellung von Hypothesen als Geschichte beleuchtet werden. Wüssen wir auch den Nutzen von Renan's Schrift höher anschlagen, als zu bloßem negativen Anstoß, so ist doch auch das hierbei über die Freiheit der wissenschaftlichen Untersuchung gesprochene Wort wohlthuend.

Das Bild Christi nach der Schrift von J. J. van Dosterzee, Doctor und Professor der Theologie zu Utrecht. Uebersetzt und herausgegeben von J. Meyeringh. Hamburg, Agentur des Rauhen Hauses, 1864.

Diese Ausgabe des dritten Theils von van Dosterzee's christologischem Werke, der 1862 erschienen ist, ist durch den jetzigen Streit über das Leben Jesu veranlaßt. Allerdings ist die Schrift mehr eine christologische Dogmatik oder Betrachtung, und selbst der das irdische Leben Jesu enthaltende Abschnitt beschäftigt sich nur mit den allgemeinen Gesichtspunkten. Aber der Gemeinde dieses Zeugniß eines milden, geistig lebensvollen Supranaturalismus über die evangelische Weltanschauung im Sinne des positiven Christusglaubens eben jetzt darzubieten, ist sicherlich in dem Maße berechtigt, als auch von anderer Seite eben die naturalistische Weltanschauung als solche sich geltend macht und zuletzt doch diese principiellen Gegensätze auch die historische Ueberzeugung über Jesus bestimmen.

Die geschichtliche Würde Jesu. Eine Charakteristik in zwei Vorträgen. Von Dr. Theodor Heim, ord. Professor der Theologie. Zürich, Orell, Füssli und Comp., 1864.

Diese Vorträge bilden eine Ergänzung zu des Verfassers Schrift über die menschliche Entwicklung Jesu und werden den so günstigen Eindruck, welchen diese hervorgerufen hat, nur erhöhen können. Obwohl sie ihrem Ursprunge nach

mehr den rednerischen Charakter als den der Untersuchung tragen, erörtern sie doch in der Kürze einige Hauptfragen so, daß dieselben auch wissenschaftlich neues Licht erhalten. Der erste Vortrag stellt das geschichtliche Werk Jesu unter die drei „geistigen Großthaten“, Messiasentschluß, Reform des Gesetzes, Opfertod. Der zweite Vortrag geht auf das Selbstbewußtsein Jesu selbst ein und fügt daran noch Erörterungen über die Geburtsgeschichte, die Wunder und die Auferstehung. Der Unterzeichnete hat sich in mehreren Punkten jetzt größerer Uebereinstimmung Keim's als früher zu erfreuen, besonders in der Frage über die Verkündigung des Reiches von Jesus (vgl. S. 18. 29.). In Betreff des Gesetzes wäre die Frage noch näher zu erörtern, ob Jesus nicht über den S. 18 ff. gezeichneten Reformstandpunkt hinausging. Auch die Frage über das Sohnesgottesbewußtsein (vgl. S. 15. und S. 26 ff.) wird noch nicht zum Abschlusse gebracht sein. Ich wollte nicht bestreiten, daß Keim eine Entstehung dieses Bewußtseins aus dem innersten geistigen Wesen Jesu selbst annehme. Aber ich meinte, daß er dieses zu sehr als sittlichen Proceß beschreibe; die Frage ist, ob diesem Proceß, durch welchen die auch von mir nicht geleugnete Einheit mit der gemeinmenschlichen Entwicklung angezeigt ist, nicht eine Voraussetzung zu Grunde liegt, in welcher das Sohnesbewußtsein schon als erste Gabe enthalten ist. Und wenn man darauf durch die geschichtliche Erscheinung Jesu hingeführt wird, so wird die Johanneische Darstellung eben immer ihr Recht behalten. Sehr gut hat Keim nachgewiesen, daß in der Auferstehungsfrage das Gewicht auf die Erscheinungen zu legen ist und diese sich nicht als bloße kranke Visionen begreifen lassen, wenn man nicht ihre unzweifelhafte geschichtliche Wirkung aufgeben will. Ein schätzenswerther Beitrag zur Chronologie des Lebens Jesu ist im Anhange die Berechnung des Todesjahres Jesu aus der Gefangennehmung des Täufers und dieser aus dem Kriege zwischen Antipas und Aretas. Aber das entscheidende Moment, nämlich daß auf die Flucht von Aretas' Tochter rasch der Krieg gefolgt sei, ist doch bloße Vermuthung und durch innere Wahrscheinlichkeit hierüber kaum mehr zu finden als durch die früher in dieser Frage versuchten Combinationen.

Das Charakterbild Jesu. Ein biblischer Versuch von Dr. Daniel Schenkel, großh. bad. Kirchenrath und Professor der Theologie. Wiesbaden, C. W. Kreidel. 1864. X und 405 S.

Schenkel's Buch ist nach seinem Vorworte zwar durch lange Studien vorbereitet, verdankt aber sein Erscheinen zunächst dem durch Renan hervorgebrachten Aufsehen, welches unseren Verfasser daran erinnerte, „wie nöthig es ist, dem tiefen Bedürfnisse unserer Zeit nach einer echt menschlichen, wirklich geschichtlichen Darstellung des Lebensbildes Jesu entgegenzukommen“. Zu dieser Hauptabsicht kam aber die weitere hinzu, das Bild Jesu nach derjenigen evangelischen Quelle zu entwerfen, welche der Verfasser im Anschlusse an eine größere Zahl von Kritikern für die älteste und sicherste hält, nämlich „vom Standpunkte des zweiten Evangeliums“. Unter den Vorgängern sind es daher die Bearbeitungen aus etwas älterer Zeit von Weisse und aus neuerer die von Ewald, welchen die des Verfassers in dieser Rücksicht am nächsten steht. Während aber Ewald sich mehr an die Johanneische Darstellung anschließt und die Markusquelle mehr bloß in

einzelnen Zügen verwendet, hat Schenkel die letztere zur Grundlage gemacht und nur Einzelnes aus Johannes und den übrigen Evangelien ergänzt. In dem einleitenden Abschnitte über die Quellen sowie dem dazu gehörigen Theile der Schlußnoten hat er sein Urtheil in Betreff der Quellen begründet, ohne jedoch in eine genauere Analyse der Markusquelle einzugehen. Das Bild derselben nach seiner Auffassung ist daher im Wesentlichen ganz aus seiner eigenen Darstellung der Geschichte zu schöpfen. Die kritischen Voraussetzungen stehen übrigens im Wesentlichen den von Holzmann ausgeführten Ansichten am nächsten.

Nur in einem Punkte weicht der Verfasser von der Grundlage des Markus-Evangeliums ab, insofern er nämlich im Anschlusse an die Darstellung des Lukas-Evangeliums die letzte Reise Jesu längere Zeit vor dem letzten Passah angetreten sein und den Anfang eines Aufenthaltes in Judäa bilden läßt, in welchen ein mehrmaliger Besuch Jerusalems fällt. Auf diese Weise legt er auch die Spuren des letzteren, die sich in synoptischen Reden finden, zurecht, ohne doch deswegen frühere Reisen nach dem vierten Evangelium anzuerkennen. Indessen sollte jedenfalls auch so für dieses Evangelium ein günstigeres Vorurtheil erwachsen, insofern gerade dieses es ist, welches die angenommene Vorstellung über die letzten Zeiten des Lebens Jesu enthält und ohne welches wir wohl kaum zu derselben kämen. Der Verfasser will daran festhalten, daß in Mark. 11, 11. Jesus sich bei der Ankunft in Jerusalem so umsehe, wie wenn er noch nie bei einem Feste daselbst gewesen und deshalb noch nie das Tempelgebäude näher in Augenschein genommen hätte. Hiergegen ist schon von Ewald geltend gemacht worden, daß der Sprachgebrauch jenes Evangeliums, in welchem die Composita von *βλέπειν* überhaupt gern zur Schilderung verwendet werden, diese Deutung nicht erheischt. Ueberhaupt ist wohl der Verfasser dem vierten Evangelium nicht gerecht geworden, wenigstens in thesi, denn in der Ausführung hat es sich ihm selbst doch wieder etwas anders gestaltet. Er will zwar in demselben ein noch ziemlich frühes Erzeugniß aus dem Kreise, in welchem Johannes gewirkt hatte, anerkennen, aber er schreibt doch dem Verfasser bereits keinerlei Kenntniß der jüdischen Verhältnisse zur Zeit Jesu mehr zu und hat hiersür S. 353 f. und sonst Merkmale zusammengestellt, welche sich keineswegs alle probekhaftig erweisen dürften. So soll 7, 27. mit der jüdischen Tradition streiten, weil diese den Ursprung des Messias aus dem Stamme David's festgehalten habe, hier aber die Namenlosigkeit seiner Familie als Merkmal für seinen messianischen Ursprung dargestellt sei. Allein es ist in jener Stelle sicher nichts Anderes gesagt als die aus Jonathan ben Uziel wie aus dem Märtyrer Justin bekannte Erwartung, daß der Messias sich anfänglich verborgen halten und aus der Verborgenheit, wenn seine Zeit gekommen, hervortreten werde. Wie gesagt, ist aber der Verfasser in der Ausführung dem Evangelium gerechter geworden, denn er hat in sehr wichtigen Punkten, wenigstens in solchen, welche die Lehre oder den Charakter der Offenbarung betreffen, sich an dasselbe gehalten, so in der sich an die Johanneischen Abschiedsreden anknüpfenden Entwicklung der Verheißung Jesu über seine Parusie als eine geistige (vgl. S. 258 ff.). Ja, man kann sagen, das Charakterbild als solches hat seine Farbe vielleicht kaum weniger aus dem vierten Evangelium als aus dem zweiten erhalten. Schenkel steht hier in dem Unterschiede von Rénan, daß er die Johanneischen Reden als im Wesentlichen wahr, wenn auch nicht im Einzelnen historisch, anerkennt und dagegen die Johanneische Geschichte im Großen

nicht, während Rénan die Reden wenigstens im Princip verwirft, aber sich auf die Geschichte stützt. Doch läßt auch Schenkel manches Geschichtliche aus dem vierten Evangelium als wenigstens der Grundlage nach richtig gelten.

Da nun aber doch die Markusdarstellung durch die Logia ergänzt werden soll, wie denn gewiß kein geschichtlicher Versuch über Jesus sich auf Markus beschränken und die Reden des ersten und dritten Evangeliums zur Seite lassen könnte, so macht auch unser Verfasser von denselben Gebrauch. Hier ließe sich nun über die Art des Gebrauches viel mit ihm rechten, theils sofern er dabei dem Lukas-Evangelium wohl mehr als billig einräumt, theils sofern er die Matthäusstoffe im Zusammenhange hiermit nach sehr freier Vermuthung verwendet. So kommt die Matthäus-Bergpredigt an dreierlei Orten vor. Soweit sie mit der des Lukas übereinstimmt, wird sie als die Weiherede für die erwähnten Zwölfe angesehen; der antithetische Theil, welcher die alte und neue Gesetzesauslegung darstellt, wird in die Zeit der Kämpfe gegen den Pharisäismus nach der Speisung verlegt. Endlich die Reden über die Werke der pharisäischen Gerechtigkeit, Almosen, Beten, Fasten, werden mit Zurückstellung des antithetischen Charakters als Empfehlung der wahren Tugendmittel in den Moment gestellt, da Jesus sich aus Galiläa entfernt. Auch die Auffassung der beiden ersteren Theile läßt sich wenigstens bestreiten; die des letztgenannten ist aber sicher unrichtig. Nicht eigene Tugendmittel hat Jesus empfohlen, sondern die bestehende Gewohnheit berichtigt. Diese ganze Theilung der Bergpredigt ist veranlaßt durch den Vorzug, welcher dem Lukas-Evangelium gegeben wird. So wird denn auch die große Einschaltung des Lukas als historische Quelle, das heißt als Erzählung von Begebenheiten, welche sich der Zeit nach folgen und an bestimmtem Orte in die Geschichte eintreten, aufgefäßt. Dieß ist eine Annahme, welche die nähere Untersuchung dieses Berichtes nicht rechtfertigt und welche jedenfalls gegenüber den Resultaten der neueren Kritik über jenen Abschnitt nur dann gerechtfertigt wäre, wenn eine solche Untersuchung unternommen und vorausgeschickt wäre. Aus allem diesem mag nur so viel hervorgehen, daß man sich bei einem Lebensbild Jesu doch nie auf das Markus-Evangelium allein beschränken kann; wird man aber unvermeidlich auf die synoptische Gesamtüberlieferung zurückgedrängt, so wird es immer nöthig sein, auch auf die kritischen Fragen in Betreff der übrigen Theile derselben näher einzugehen und sich dadurch eine allseitig feste Grundlage zu verschaffen.

Das Charakterbild selbst nimmt nach der Darstellung des Verfassers folgende Stufen an. Zuerst kommt eine Stufe der Entwicklung, welche mit den Daten über Jesus vor seiner öffentlichen Wirksamkeit und dem Entschlusse derselben beginnt und die Anfänge derselben bis zu dem offenen Zusammenstoße oder bis Mark. 3, 6. fortführt. Die zweite Stufe handelt von der ersten Gemeindegründung oder von der Weiherede bis zur Aussendung der Jünger. Die dritte ist überschrieben „der Messias“ und hat zum Mittelpunkt das Bekenntniß des Petrus und die Leidensverkündigung. Eine vierte Stufe schildert den Wirkungsbereich in Judäa, eine fünfte die Entscheidung, nämlich die letzten Jerusalemitischen Tage, und die sechste die Vollendung oder die Leidensgeschichte. Die drei letzten Abschnitte haben es vorwiegend nur noch mit der Sache Jesu oder mit seinem Geschehe zu thun. Die innere Entwicklung betrifft in dieser Zeit fast nur noch den Universalismus des Evangeliums, sowohl in der Lehre Jesu an seine Jünger

als in der Realisation seiner Bedingung, nämlich durch den Tod Jesu. Aber universalistisch im Wesen ist Lehre und Werk Jesu nach der Darstellung des Verfassers von Anfang an; es handelt sich also dabei mehr nur um das Heraus-treten dessen, was schon da ist. Dagegen ist in den drei ersten Stufen eine wirkliche Entwicklung im Auftreten Jesu selbst beabsichtigt, und zwar können wir dieselbe auf zwei Punkte zurückführen, nämlich: wie Jesus überhaupt seinen Beruf ergriff, und sodann, wie er dazu gelangte, als Messias aufzutreten. Die letztere Frage hat der Verfasser sich schwer gemacht, indem er dabei die Messias-idee ganz als nationale zu Grunde legt und daher annimmt, Jesus habe mit derselben innerlich keine Gemeinschaft gehabt, wonach sein Verhältniß kein anderes sein konnte, als daß er sich die Anwendung derselben auf seine Person und seinen Beruf gefallen ließ, um dann hierdurch die messianische Idee zu reinigen und zu etwas Anderem zu machen, als sie war. Diesen Standpunkt wird man schwer festhalten können, sobald man sich die Frage vorlegt, ob Jesus an den göttlichen Ursprung der Messiasverheißung geglaubt habe. Wollte man dieß verneinen, so müßte man den geschichtlichen Charakter Jesu ganz aufgeben. Gibt man es aber zu, so läßt sich damit zwar wohl vereinigen, daß er die geläufigen Erwartungen umgebildet hat, ebenso daß die Erkenntniß seiner Anhänger erst in einem bestimmten Momente ihn als Messias begriff; aber er selbst kann nicht bloß in einem äußerlichen Verhältniß zu dieser Idee gestanden haben, sondern es muß von Anfang an seine innere Ueberzeugung gewesen sein, daß er den Messiasberuf habe; nur das Wie der Erfüllung desselben konnte in einer durch die stufenweise göttliche Führung bedingten Entwicklung für ihn begriffen sein. Damit, daß der Verfasser dieß anders ansieht, hängt dann auch wieder zusammen, daß er in der Bezeichnung des Menschensohnes nur den Ausdruck der Demuth und Humanität, aber keine Hinweisung auf den Messias findet. Hiermit haben wir auch schon die Frage über die Entwicklung des Selbstbewußtseins Jesu berührt. Wie der Verfasser erst in später Zeit Jesum so weit gekommen sieht, daß er sich den Messias wenigstens nennen lassen konnte, so nimmt er überhaupt an, daß er von Anfang an über seinen Erlöserberuf noch nicht ganz in Klarem gewesen sei, daß ihm darüber erst allmählich durch innere Erfahrungen und äußere Erfolge das volle Licht aufging, mit anderen Worten, daß er anfänglich ganz als Reformator austrat, wenn auch schon in höherem Sinne als der Täufer, und daß er von da aus erst allmählich dazu gelangte, sich seiner persönlichen Stellung zu der Sache seines Evangeliums bewußt zu werden.

Worin die letztere bestand, ist hierbei freilich schwer zu denken und auch wohl nur schwer aus der Darstellung des Verfassers zu ersehen. Schenkel's Buch ist mit großer religiöser Wärme geschrieben, und zwar sieht er in Jesus nicht bloß den Lehrer der Gotteskindschaft, sondern er will auch in ihm ein eigenthümliches Sohnesbewußtsein nachweisen, nachweisen, wie das messianische Bewußtsein seine Wurzeln hatte in der „inneren persönlichen Erfahrung seiner geistigen und sittlichen Einzigkeit und Heiligkeit“ (vgl. S. 248.). Aber es scheint schwer, eine solche einzige Stellung zu Gott als reale zu behaupten, wenn dieselbe nicht eine im Leben bloß aus dem Grunde des innersten Bewußtseins immer lebendiger angeeignete, sondern wirklich erst mit der Zeit erworbene ist. Unter dieser Voraussetzung werden wir doch nicht weiter als zu einer hohen menschlichen Frömmigkeit kommen. Und wir werden auch gestehen müssen, daß

die Evangelien, Markus oder Urmakrus eingeschlossen, zwar einen Fortschritt in den einzelnen Gebieten des Wirkens und Äußerungen des Lebens Jesu, nicht aber in seinem persönlichen Auftreten überhaupt zeigen, daß er vielmehr, was seine Person betrifft, nach ihnen von vorneherein fertig erscheint. Geht man von diesen Darstellungen aus, so wird die alte Ansicht von einem Plane Jesu oder einer stufenweisen Enthüllung immer berechtigter bleiben als die von einer Entwicklung seines eigenen Selbst- und Berufsbewußtseins. So gewiß es ein berechtigtes und gebotenes Unternehmen ist, das Lebensbild Jesu in seiner menschlichen und geschichtlichen Realität darzustellen, so fordert doch eben das historisch Gegebene, wenn man ihm gerecht werden will, in diesem menschlichen Leben eine Grundlage von Gott-einheit anzuerkennen, die als solche keiner Entwicklung unterworfen oder die nicht erst im Laufe des öffentlichen Lebens Jesu geworden ist.

Vielleicht hätte die Auffassung des vorliegenden Buches in dieser ersten und entscheidenden Rücksicht eine etwas andere Gestalt gewonnen, wenn sie nicht durch und durch beherrscht wäre von dem Gegensatz gegen eine starre Orthodoxie, welche die alte christologische Formel der Zwei-Naturenlehre als den Schlüssel für das wirkliche Leben Jesu behaupten möchte. Ueberhaupt haben auf die Darstellung moderne Gegensätze und Ansichten vielleicht einen größeren Einfluß gewonnen, als es der rein historischen Darstellung förderlich ist. Der Verfasser hat in der edlen Sprache einer höheren Popularität geschrieben und in die Geschichte überall psychologische Erklärungen und praktische Beleuchtung des Gegenstandes in einer Weise versflochten, die nicht selten an den Charakter der Predigt für Gebildete erinnert. Hat dadurch das Ganze den Reiz des Lebens bekommen, so liegt dieß doch mehr in der Anwendung auf unser heutiges Leben als in der lebensvollen Beziehung auf die verschiedenen Erscheinungen und Voraussetzungen des Urchristenthums. Das Charakterbild Jesu ist wohl zu sehr das Bild eines Kämpfers für Gewissensfreiheit und Gewissensreligion geworden.

Vielleicht ist es gerade diese Seite, welche vornehmlich dazu beigetragen hat, das Buch zum Gegenstande von Angriffen zu machen, welche sich sonst seiner warmen Sprache für die Größe Jesu und für die Wahrheit der christlichen Grundideen gegenüber kaum erklären, auch nicht durch die Bestreitung derjenigen Wunder, welche keine geistige Seite haben. Die Behandlung dieser Dinge geht wohl zum Theil mehr, als es die kritische Geschichte giebt, auf die alten Wege der natürlichen Erklärung ein. Aber sie enthält nichts, was das christliche Gefühl verletzen kann, wenn dieses sich nicht eben mit dem starren Glauben an den Buchstaben der Schrift oder an das überlieferte Dogma identificirt, der alle geschichtliche Erforschung, aber eben damit auch alle Begründung der ersten Thatfachen des Christenthums unmöglich macht.

Das Leben Jesu für das deutsche Volk bearbeitet von David Friedrich Strauß. Leipzig, F. A. Brockhaus, 1864. XXVI und 633 S.

Wie Renan sein Leben Jesu à l'âme pure de ma soeur Henriette gewidmet hat, so hat auch Strauß seine neue Bearbeitung dieses Gegenstandes mit einer Widmung an einen Bruder eingeleitet. Zeigt sich in jener Dedication an die Verstorbene neben dem edlen Gefühle, das Niemand anzutasten berechtigt ist,

doch auch der phantastische Zug, der dem französischen Werke eigen ist, so hat sich dagegen Strauß mit der seinigen auf den praktischen Boden einer nüchternen Absicht gestellt; der Bruder ist ihm der Repräsentant deutschen Bürgerthums, welches er durch sein Werk von hemmenden Vorurtheilen christlicher Ueberlieferung befreien will. Der kritische Theolog will den Denkenden in der Gemeinde die Hand reichen, und darum vorzüglich ist das alte Werk gänzlich umgearbeitet worden. Es soll dasselbe in seiner jetzigen Gestalt nicht blos die historische Untersuchung über den Ursprung des Christenthums erneuern, sondern es soll diese Untersuchung fortführen bis zu den Consequenzen, welche sich durch die kritische Beseitigung des Wunders für den Glauben der Gemeinde ergeben und eine völlige Umgestaltung ihrer Ansicht vom Christenthum enthalten müssen. Strauß denkt sich die Lage der protestantischen Christenheit ähnlich wie in der Zeit vor der Reformation, ähnlich in dem Zwitterzustand, in welchem neue Erkenntnisse sich verbreitet haben, ohne daß doch der Bruch mit dem Alten vollzogen wäre; dieser Halbheit soll ein Ende gemacht werden. Zu der Vergleichung mit der Reformation gehört aber auch, daß es sich nicht blos um das Aufgeben alter Meinungen, sondern um eine höhere Aneignung der Wahrheit des Christenthums handelt. Auch diese hofft er von dem, was jetzt geschehen soll. Dadurch, daß das Christenthum seines übernatürlichen Charakters entkleidet und als eingebornes Zeugniß des Menschenlebens selbst begriffen wird, soll es erst wahrhaft in seiner geistigen Natur angeeignet werden. Praktisch wendet er dieß so: wer die Pfaffen aus der Kirche schaffen will, der muß erst das Wunder aus der Religion schaffen. Geistige, religiöse und sittliche Freiheit sollen auf diesem Wege errungen und dadurch die Befreiung der deutschen Nation herbeigeführt werden.

Wir dürfen uns nicht an den gereizten Ton halten, welcher dem Buche gegenüber von Theologie und Kirche eigen ist. Wir müssen vielmehr dem Werke selbst das Recht zuerkennen, welches jede Ueberzeugung anzusprechen hat. Auch daß dieselbe sich an das Volk wendet, mag ihr nicht verdacht werden. Andere wagen dieß nicht, nicht weil sie Furcht und Rücksichten fesseln, sondern weil sie der Ansicht sind, daß die Ergebnisse ihrer Forschungen nicht zu der Reise und Sicherheit gelangt sind, welche ihnen das Recht verschaffen könnte, in das Leben des Volkes überzugehen. Wenn aber Einer davon durchdrungen ist, daß die Dinge bei ihm so weit gediehen seien, so haben wir kein Recht, ihm sein Unternehmen in das Gewissen zu schieben; sein Gewissen ist seine Sache. Wohl aber ist uns erlaubt, über dieses Unternehmen selbst und seinen Erfolg unsere Zweifel auszusprechen, und wir dürfen uns hierbei an die Vergleichung desselben mit der Reformation anschließen. Der geschichtliche Erfolg dieser That ist offenbar dadurch bedingt, daß sie als eine wirkliche Befreiung von Gewissenszwang gefordert war. Sehen wir uns nun im Leben der Gegenwart um, so vermögen wir Entsprechendes in unserer Lage nicht zu finden. Versuche des Glaubenszwanges, wenn sie auch nicht ganz fehlen, sind doch nur eine vereinzelte Erscheinung; die evangelische Kirche giebt zwar das Evangelium von Christus in bestimmter Lehre, sie läßt aber selbst in dieser Lehre große Mannigfaltigkeit zu und sie beschränkt sich der Gemeinde gegenüber auf das Darbieten derselben, sie zwingt Niemanden dazu. Als die Reformatoren ihre Stimme erhoben, wagten sie Alles, sie wagten das Leben. Strauß selbst hat mit seinem Werke nichts zu wagen. Wir müssen aber noch weiter gehen; eben weil die Reformation von

einer wirklichen Fessel befreite, hatte sie auch die Folge, daß das Leben sich anders gestaltete. Nehmen wir nun einen Augenblick an, daß die Befreiung von dem positiven Christusglauben oder seinem Offenbarungscharakter in der That fruchtbar für das geistige und sittliche Leben der Nation werden sollte, so ist doch nicht abzusehen und uns auch hier nicht näher gesagt worden, wie hierdurch eine höhere Geistes- und Herzensbildung entstehen sollte, als sie jetzt unter der Herrschaft jenes Glaubens möglich und, wie wir hinzusetzen dürfen, auch thatsächlich vorhanden ist. Daß dieß nicht in reicherm Maße der Fall ist, daran ist wahrlich nicht die jetzige Gestalt der Kirche oder des Christenthums schuld. Es ist auch nicht abzusehen, wie die politische Freiheit unseres Volkes an diese Emancipation gebunden sein sollte. Das Christenthum der bisherigen evangelischen Kirche hat die Nationen an ihrer Selbstständigkeit und Freiheit nicht verhindert; auch wir werden nicht auf jenen Weg verwiesen sein. Was wir in unserer Zeit auf dem religiösen Gebiete fordern müssen, das ist die vollständige Durchführung der Gewissensfreiheit im Staate, wie sie dem Wesen nach begonnen hat und unwiderstehlich immer weitere Gebiete erobert. Es muß sich unter dem Schutze dieser Freiheit — und eine andere verlangt ja auch Strauß durch den Kampf mit geistigen Waffen nicht — zeigen, ob die Kirche, welche sich auf Offenbarung gründet, oder die Ueberzeugung, welche diese verwirft, lebensfähiger ist. Und so lange diese Probe währt, sprechen wir auch für unsere Ueberzeugung das Recht ihrer Existenz an; haben wir Unrecht, so ist es nicht nöthig, die Pfaffen aus der Kirche zu schaffen, sie verschwinden von selbst. Fürs Erste aber werden auch sie noch ihres Glaubens leben und behaupten dürfen, daß dieser Glaube den Sieg behalte. Daß sie hierin widerlegt würden, ist wohl auch nach dem Erscheinen des gegenwärtigen Werkes nicht zu fürchten; denn darin irrt Strauß, daß er jetzt erst für das Volk schreibe. Auch was er früher geschrieben und was Andere in gleichem Sinne gethan, ist in alle Kreise gedrungen, und das Neue ist in diesem Sinne nur Fortsetzung des Alten.

Uebrigens ist auch diese neue Bearbeitung kaum weniger eine theologische und wissenschaftliche als die frühere, sowohl dem Inhalte als auch der Form nach. Gemeinverständlich geschrieben, geht das Buch doch ganz in der Weise der Schule, mit allseitiger Erörterung und sorgfältiger Entwicklung von seinem Standpunkte aus, zu Werke. Dieß soll nicht als Vorwurf gesagt sein, sondern als Anerkennung, selbst gegenüber von seinem Zwecke. Denn auch die gebildeten Männer der Gemeinde wollen selbst sehen und wollen sich überzeugen, ob das, was ihnen geboten wird, als gewissenhafte Forschung die Kraft der Wahrheit in sich trage.

Die Neubearbeitung des Lebens Jesu von Strauß unterscheidet sich von der älteren in der That nicht sowohl durch den Unterschied der Behandlungsweise für Gelehrte und für das Volk als vielmehr durch das Neue, was die seit bald dreißig Jahren angesammelte weitere Errungenschaft deutscher Gelehrsamkeit einzutragen gefordert hat. Dieses mußte sich theils auf die Voraussetzungen, theils auf die Bearbeitung selbst beziehen. In ersterer Rücksicht konnte es nicht bei dem unbestimmteren Standpunkt des ersten Strauß'schen Lebens Jesu in der Kritik der Quellen bleiben, durch welchen damals doch immer die bloß subjective Wahl zwischen den Berichten bedingt war. Das Zweite betreffend, so hat der historische Sinn seit jener Zeit so merklich zugenommen, daß auch eine im Wesentlichen

blos auflösende Kritik hentzutage unmöglich ist; man will in erster Linie wissen, was man sich geschichtlich von Jesus zu denken habe. Wir müssen aber noch weiter hinzusetzen, daß auch der Nachweis des Mythos, wo er versucht wird, jetzt ein anderer sein muß. Es genügt nicht mehr, zu sagen, daß derselbe so oder so entstanden sein könne. Nach den Fortschritten, welche die Erforschung des Urchristenthums gemacht hat, kann man auch verlangen, daß die Entstehung des Mythos als Theil der Geschichte desselben behandelt werde. Von diesen Anforderungen aus ergiebt sich von selbst die uns vorliegende Neugestalt des Strauß'schen Buches. Dasselbe zerfällt jetzt in seinem Kerne in zwei Bücher, deren erstes das Leben Jesu im geschichtlichen Umriss zeigt, das zweite die mythische Geschichte Jesu in ihrer Entstehung und Ausbildung. Außerdem aber ist in einer ausführlichen Einleitung als Hauptbestandtheil derselben die Untersuchung über die Evangelien als Quellen des Lebens Jesu zu stattlicher Ausdehnung entwickelt.

Die Einleitung enthält außer dem eben Angegebenen noch zuerst eine Uebersicht der bisherigen Bearbeitungen des Lebens Jesu und zuletzt die Erörterung etlicher Vorbegriffe zu der folgenden Untersuchung, des Wunder- und Mythos-Begriffes. Die Untersuchung über die Evangelien ist im Wesentlichen dadurch charakterisirt, daß sie in der synoptischen Frage die Griesbach'sche Grundlage festhält, in der Johanneischen aber sich die Baur'schen Resultate aneignet. Auf Selbstständigkeit wird dieselbe nach ihrer ganzen Haltung kaum Anspruch machen. Sie ist mehr nur eine übersichtliche und faßliche Zusammenstellung neuerer Forschungen, das heißt derjenigen, welche der Verfasser sich aneignen wollte. Denn daß er dabei dem Proceß dieser Untersuchung mit einiger Objectivität gefolgt sei und die Probleme, wie sie jetzt gestellt sind, unbefangen habe auf sich wirken lassen, kann man nicht sagen. Dieß zeigt sich wohl am stärksten in der Johanneischen Frage. Man kann von der inneren Kritik, dem Charakter des Evangeliums dabei ganz absehen; aber den Ursprung desselben, wie S. 77. geschieht, in die Zeit zwischen 160 bis 175 zu verlegen, ist hentzutage doch wohl nach Anerkennung aller in dieser Frage auch noch so weit geschiedener Parteien eine wissenschaftliche Unmöglichkeit, und es kann in dieser Rücksicht einfach auf Hilgenfeld's Arbeiten verwiesen werden. Aber auch die synoptische Frage hat sich doch Strauß nach dem, was neuerdings in derselben geleistet worden ist, zu leicht gemacht. Er hält an der Priorität des Matthäus ohne neue Gründe fest, giebt aber doch zu, daß man in diesem Evangelium selbst schon verschiedene Bestandtheile zu erkennen vermöge. Ist dieß einmal anerkannt, so fordert es auch eine Verfolgung der Frage, wie weit diese Unterscheidung noch zu gehen vermöge, und man darf sich nicht mit so vagen Bemerkungen begnügen wie S. 117., daß eben aus allerlei kürzeren und unvollständigen Aufzeichnungen umfassendere Evangelien zusammengetragen, aber auch diese noch nicht als etwas ein- für allemal Fertiges betrachtet, sondern von Zeit zu Zeit durch neue Einschaltungen und Nachträge bereichert worden seien. Wir hätten etwa das Recht, dabei stehen zu bleiben, wenn wir nur das erste Evangelium besäßen. So wie aber das synoptische Problem vorliegt, ist uns darin ein sehr bestimmter Kreis der Untersuchung umschrieben, oder wir sehen, daß wir es nicht blos mit einem so allgemeinen und weitschichtigen, sondern mit einem Proceß zu thun haben, der sich auf bestimmte Schriften beschränkt. Nur eingewurzeltes Vorurtheil kann sich damit begnügen, die beiden folgenden Evangelien als solche Abwandlungen, die

auf das erste zurückführen, anzusehen, und nach Allem, was hierüber gearbeitet worden ist, sollte sich Niemand mehr damit begnügen, auf einige secundäre Merkmale des Markus-Evangeliums hinzuweisen, welche durch eine Reihe ursprünglicher Data weit ausgewogen sind und jedenfalls das nicht umstoßen, daß die Gestalt dieses Evangeliums im Großen ein wichtiger Fingerzeig für den Bildungsproceß dieser Schriften ist. Denn damit, daß man in einer späteren Zeit mehr Gefallen an Wundern als an Reden gehabt habe, ist weder die Sachlage getroffen, noch aber etwas historisch erklärt. Aber auch das Lukas-Evangelium fordert noch eine andere Untersuchung, als welche es nur zu dem allgemeinen Resultat bringt, daß hier verschiedenartige Elemente vereinigt seien. So darf man, ohne Unrecht zu thun, behaupten, daß diese Untersuchung, obwohl sie manches Neuere sich angeeignet hat, im Wesentlichen doch noch mehr auf dem Standpunkte von 1836 als dem von 1864 steht. Sie läßt sich noch, wie es damals möglich war, an der unbestimmten Vorstellung der wachsenden Tradition genügen und hat sich das literarhistorische Problem nicht weiter angeeignet noch gefördert. Dieß ist allerdings bequemer für den Zweck, in den Berichten nicht kritisch, sondern nur subjectiv und willkürlich zwischen dem, was geschichtlich sein könne und was nicht, zu unterscheiden. Es ist aber auch die Hauptursache, daß eine wirkliche Geschichte auf diesem Wege nicht zu Stande kommt, sondern nur allgemeine Bemerkungen.

Was Strauß als geschichtlichen Umriss des Lebens Jesu giebt, ist weder der Form noch dem Inhalte nach geschichtliche Darstellung, sondern es besteht aus einer Anzahl von kurzen Erörterungen über gewisse Hauptpunkte jenes Lebens, welche ihm einen geschichtlichen Charakter zu haben scheinen. In diesen Erörterungen ist Manches aner kennenswerth, zumal gegenüber der früheren Arbeit, aber im Ganzen keineswegs ein klares und mit sich übereinstimmendes Bild hergestellt. Strauß hat sich jetzt aus den Schleiermacher'schen Vorlesungen über das Leben Jesu den Satz angeeignet, daß sich das Selbstbewußtsein Jesu nicht von den messianischen Weissagungen oder deren Anwendung auf seine Person entwickelt habe, sondern umgekehrt (S. 198 f.). Er geht also von dem religiösen Bewußtsein Jesu und der dadurch bedingten Individualität desselben aus, um sich seine Lehre und die Ergreifung des messianischen Berufes zu erklären, und von hier aus hat er auch die Nothwendigkeit erkannt, ihm so weite und hohe religiöse Ansichten zuzuschreiben, daß er weder im jüdischen Gesetze befangen gewesen, noch aber in den Schranken des jüdischen Particularismus stehen geblieben sein kann (vgl. 35. das Verhältniß zum mosaischen Gesetz und 36. die Stellung zu den Nichtisraeliten). Aber weder die Erklärung dieses religiösen Bewußtseins noch die Ableitung des messianischen Auftretens aus demselben kann als befriedigend bezeichnet werden.

Strauß geht von einer Skizze des Entwicklungsganges des Judenthums und desjenigen der griechisch-römischen Bildung aus, und obwohl die erstere viel Veraltetes enthält (so die Darstellung von Pharisäismus, Sadducäismus und Essäismus als drei Secten), so kann man doch gegen eine solche Einleitung nicht viel einwenden, wenn damit gezeigt werden soll, wie das Christenthum in die weltgeschichtliche Entwicklung eingetreten ist und eingegriffen hat. Aber die Absicht geht dabei weiter, es soll der Ursprung des Christenthums selbst oder die Person Jesu damit erklärt werden. Die Grundlage der letzteren findet nämlich

Strauß in der humanen Liebesstimmung oder einer heiteren, mit Gott einigen und alle Menschen als Brüder umfassenden Gemüthsstimmung, wobei der sittliche Charakter und die geistige Vorstellung von Gott jüdische Mitgift, das Heitere und Ungebrochene dieses Handelns aber das Hellenische in Jesu war (S. 207 f.). Es ist gewiß hoch zu schätzen, daß hiermit Jesus als die höhere Einheit der geistigen Entwicklung der ganzen Weltgeschichte anerkannt und ihm damit eine einzige und unerreichte Stellung in derselben zugeschrieben wird. Es ist ebenso anzuerkennen, daß Strauß zugiebt, es müsse sich jene harmonische Gemüthsverfassung von Anfang an ohne Kampf in steter Entwicklung bei ihm ausgebildet haben (S. 208.). Aber eine geschichtliche Erklärung liegt in allem dem so wenig als eine Erklärung aus der menschlichen Natur. Was von dem Hellenischen in Jesu gesagt ist, ist nichts mehr und nichts weniger als eine poetische Betrachtung; denn daß wirkliche Einflüsse hellenischer Bildung nicht auf Jesus eingewirkt haben, ist klar und nicht zu bestreiten. Wenn daher gerade dieses persönliche Element, diese harmonische Stimmung nicht aus dem jüdischen Erbe abgeleitet werden kann, so ist damit nur zugestanden, daß in demselben eine gegebene Größe vorliegt, welche sich überhaupt nicht weiter erklären läßt. Was kann man von diesem Standpunkte aus noch mit Grund einwenden gegen die Ansicht Anderer, daß diese Individualität eine besondere göttliche Schöpfung ist und daß das Wesen derselben in einem besonderen Verhältnisse zu Gott beruht? Jedenfalls geht diese Ansicht rationeller zu Werke, denn sie sucht doch in dem außerordentlichen Anfange eine bestimmte Wurzel nachzuweisen, von welcher aus sich die Gesammterrscheinung dieses Lebens begreifen läßt.

Ebenso verhält es sich nun aber mit der Ableitung des messianischen Auftretens Jesu. Strauß hat im Gebrauche des Namens „Menschensohn“ den Doppelsinn, der ohne Zweifel in demselben lag, unbefangen anerkannt (S. 227.), er hat auch gut ausgeführt, daß die Messiashoffnung jederzeit ein ideales Element in sich hatte, vermöge dessen man die Erklärung Jesu zum Messias nicht als die Aneignung von etwas Fremdem ansehen darf, vielmehr dieselbe neben der Abwehr ungeeigneter Vorstellungen doch im Wesen eine innerlich entsprechende That sein mußte (S. 229.). Er hätte dieses noch leichter gehabt, wenn er die geschichtlichen Spuren der Erhaltung des höheren Elementes in der Henochliteratur mehr gewürdigt hätte. Aber wie er sich nun mit der Leidens- und der Wiederkunfts-Weissagung zurechtfindet, kann um so weniger befriedigen. In ersterer Beziehung ist seine Ansicht, daß die deuterocesajanische Weissagung wenigstens hinreichte, Jesum den Messiasberuf als den des demüthigen Dulders erkennen zu lassen, der allmählich selbst in die Erwartung des Todesleidens übergehen konnte (S. 233.). Allein ein solcher Proceß konnte wohl kaum ohne einen tiefen inneren Riß vor sich gehen, von welchem wir keine Spuren haben. Was die Wiederkunft betrifft, so findet Strauß wohl die Vorstellung im Allgemeinen erklärlich, mit Recht aber von seinem Standpunkte aus in der persönlichen Aneignung derselben das unerträgliche Zeichen von Schwärmerei, welche er nur nothdürftig damit zu erklären versucht, daß eben auch dieß zuletzt ein Element der einmal angenommenen Messiasidee war (S. 242.). Hiermit ist die Sache nicht zugebedt. Es zeigt sich vielmehr ganz klar, daß die Voraussetzung über die Person Jesu zur Erklärung der geschichtlichen Daten nicht ausreicht. War Jesus seinem Wesen nach der harmonisch angelegte Humanitätsapostel und nichts weiter,

so bleibt er in diesen Stücken ein Schwärmer und sein Lebensbild ein Zerrbild. Nur wenn er sich mit Grund in einem höheren Sinne als Gottessohn wußte und ein Recht hatte, an solche Zukunft seiner Person zu glauben, läßt sich auch die Harmonie oder die Einheit in seinem Leben und Geiste festhalten. Die Strauß'sche Erklärung des letzteren macht hier offenbaren Bankerott und muß, wenn sie die Geschichte nicht verläugnen will, ihn viel tiefer stellen, als sie meint und als es freilich auch geschichtlich möglich ist.

Sonst wäre über manches Einzelne mit dem Verfasser zu rechten. Es ist gewiß nur eine äußerliche Vergleichung, durch welche er in dem Täufer Johannes einen Essäer nachzuweisen sucht. Der Essäismus ist eine in den Formen seines Gemeindelebens so bestimmt abgeschlossene Erscheinung und hat darin so sehr seinen ganzen Zweck, daß ein solches abgesondertes individuelles Streben wie das des Täufers nicht aus ihm hervorzugehen vermochte. Außerdem hat der Verfasser in solchen Abschnitten wie über das Lehren Jesu für die Erkenntniß des geschichtlichen Ganges und Charakters desselben so viel als nichts gethan, weniger, als er auch von seinen Voraussetzungen aus versuchen konnte, und sich doch nur in schwankenden Erwägungen von Einzelnem ergangen. Besondere Aufmerksamkeit verdient aber seine sehr ausführliche kritische Erörterung der Auferstehung Jesu. Strauß hat in neuerer Zeit ausgesprochen, daß diese Frage das Zeichen sei und immer mehr sein werde, an welchem sich die theologischen Wege scheiden müssen, die Wege der beschränkten altgläubigen Theologie, welche an einer leiblichen Auferstehung festhält, und der kritischen, welche dieselbe verwirft. Er hat deshalb großen Fleiß darauf verwendet, hier noch einmal zu zeigen, daß die Berichte der Evangelien sich nicht vereinigen lassen, und dieß wird man ihm, sobald man unbefangen denkt, zugestehen müssen. Aber auch er ist unbefangen genug, das große Gewicht, welches die Thatsache der Christuserscheinungen durch das Zeugniß des Paulus erhält, anzuerkennen. Wie ist es ihm nun gelungen, mit diesem fertig zu werden? Zunächst sucht er den Maßstab zur Beurtheilung dieser Erscheinungen durch eine Untersuchung über die des Apostels Paulus selbst festzustellen. Aber so viel man auch von der Anlage des Apostels zu ekstatischem Erleben und von der Aufregung, in welcher sich derselbe als Verfolger befand, den Zweifeln, die ihm dabei kommen konnten, reden mag, so hat doch auch Strauß die Erklärung der Thatsache hierdurch um keinen Schritt weiter gebracht, daß der Apostel mit einem Erzeugniß seiner Phantasie angefangen habe, welches als solches nur denkbar ist, wenn er schon von der Wahrheit dessen überzeugt war, was er jetzt noch bekämpfte. Noch viel schwächer steht es aber um die Vermittelung, durch welche sich die Erscheinungen der älteren Apostel nach dem Tode Jesu erklären sollen. Um sie zu begreifen, soll man sich denken (S. 305 f.), daß vorher im Streite und der Vertheidigung ihrer Messiasüberzeugung von Jesus der Glaube an seine Auferstehung sich aus der Benutzung des Alten Testaments erzeugt habe. Stand dieser einmal fest, so sollen sich nun (S. 308.) die Erscheinungen auf natürliche Weise durch die aufgeregte Stimmung erklären, in welcher einzelne Jünger bald da, bald dort Jesum in irgend einem Unbekannten wirklich zu sehen glaubten oder aber (S. 309.) wenigstens anfänglich geradezu Gesichte hatten. Strauß selbst hat (S. 312 ff.) das Mißliche gefühlt und zu beseitigen gesucht, was dieser Erklärung daraus erwächst, daß dazu ein längerer Proceß gehört, als ihn die geschichtlich nicht wohl anzu-

tafelnde rasche Festsetzung der Apostel auf Grund ihres Auferstehungsglaubens in Jerusalem zuläßt. Nun will er dieß zwar mit Hilfe der 50 Tage der Apostelgeschichte bis zur ersten Lebensäußerung der Gemeinde, sowie damit beseitigen, daß dieselben nach den Evangelien wahrscheinlich sich zunächst nach Galiläa begaben und von da erst wieder nach Jerusalem zurückkehrten. Aber mit dem Letzteren ist nicht viel Zeit gewonnen, und was das Erstere betrifft, so muß man, wenn man die Apostelgeschichte in dem einen Stücke gelten läßt, sie auch in dem anderen annehmen, daß der fragliche Glaube vor dem Pfingstfeste längst feststand. Es bleibt also dabei, daß hier ein Proceß angenommen wird, welcher mit der großen geschichtlichen Erscheinung unvereinbar ist, daß die Apostel sogleich auf Grund ihres Auferstehungsglaubens sich aus der Zerstreuung sammelten und constituirten. Und in jedem Falle bleibt es höchst bezeichnend, daß Strauß sich veranlaßt gesehen hat, in dieser Frage auf die von ihm früher und jetzt wieder so entschieden geächtete natürliche Erklärung des alten Rationalismus zurückzugreifen. In der That wird man hier ganz an die alte Gewohnheit des Spütes der erhitzten Einbildungskraft erinnert. Solche Visionen können angenommen werden, wenn sie die Form sind, in welcher eine höhere Realität sich geltend macht. Sind sie nichts als ein krankhaftes Gebilde, so ist es zum mindesten unbegreiflich, wenn sie ein so großes historisches Moment vertreten, eine so mächtige geschichtliche Wirkung nach sich ziehen sollen. Aber Strauß hat ganz richtig gesehen, wenn er hier die mythische Erklärung unzureichend fand. Sie ist es nicht nur, weil der Apostel Paulus eine Thatfache bezeugt, sondern weil diese durch ihre Folgen bezeugt ist. Darüber aber, daß dieselbe durch diese Erklärung nicht ihre geschichtliche Gerechtigkeit erfahren hat, werden wir nicht in Zweifel sein können, und ebenso wenig wird sich daher Strauß beklagen können, wenn auf diese Ausführung hin das Wunder oder doch das Unerklärliche in derselben, worin es auch bestehen möge, nicht sofort allgemein aufgegeben wird.

Das zweite Buch unseres Werkes handelt von der mythischen Geschichte Jesu in ihrer Entstehung und Ausbildung. Nachdem der Verfasser im Vorigen die wirkliche Geschichte in ihren Umrissen zu zeichnen versucht und von derselben Alles ausgeschlossen hat, was ihm den Charakter des Mythos zu haben scheint, ist der Inhalt dieses zweiten Buches von selbst gegeben; es konnte nun an den ersten Theil die Umbildung der Wirklichkeit leicht so angeschlossen werden, daß dieselbe als eine Folge des Glaubens, welchen Jesus sich für seine Person erworben, im Zusammenhange mit dem Stufengange apostolischer Ansichten überhaupt und daher in ihrer geschichtlichen Entwicklung gezeichnet wurde. Dieß war in jedem Falle ein für die Wissenschaft dankbares Unternehmen. Der Verfasser hat es aber vorgezogen (S. 321 f.), die Mythenbildung uns nicht in ihrer genetischen Entwicklung überhaupt, sondern in Mythengruppen im Anschluß an die Sachordnung der Geschichte vorzuführen. Er thut dieß deßhalb, weil sein Zweck auf die Beantwortung der Frage geht, ob wir an den evangelischen Erzählungen von Jesu geschichtliche Nachrichten oder was wir sonst an denselben haben. Auf diese Weise geht, wie er selbst andeutet, der Gewinn einer solchen Untersuchung für das Verständniß der Evangelien als literarischer und geschichtlicher Erzeugnisse wenigstens theilweise verloren. Es ist aber die Frage, ob diese Behandlung auch nur für seinen Zweck wirklich vortheilhaft war. Der sicherste Weg, davon zu überzeugen, daß eine Erzählung nicht ursprünglich, sondern

erst durch eine spätere Vorstellung, so wie sie uns vorliegt, gestaltet sei, wird immer der Weg der literargeschichtlichen Untersuchung sein. Daß Strauß diesen in seinem früheren Werke nicht betreten hat, war nach der damaligen Lage der Erkenntniß wohl zu erklären. Ob es aber auch jetzt noch zulässig ist, muß jedenfalls zweifelhaft sein. Der nun wirklich eingeschlagene Weg benützt zwar im Einzelnen manche Ergebnisse der seitherigen Arbeiten, es wird dabei besonders die Ansicht von der tendentiösen Dichtung des vierten Evangeliums reichlich angewendet, aber im Wesentlichen wiederholen sich doch ganz die Operationen des früheren Werkes, nur mit dem Unterschiede, daß die Vergleichung der Berichte zum Beweise ihrer Unsicherheit zurücktritt und dieselben unmittelbar als Erzeugnisse des apostolischen Glaubens entwickelt werden. Aber eben weil hierbei keine sichere literarhistorische sowie auch realhistorische Voraussetzung zu Grunde liegt, ist nicht nur Vieles mit großer Breite gesagt, was sich aus solcher von selbst ergibt, sondern das Ganze bekommt das Gepräge einer Auseinandersetzung ohne die nöthige Sicherheit. Muß man bei Vielem zugeben, daß sich die Sache so verhalten kann, das heißt, daß die evangelischen Erzählungen von diesem und jenem so aus Postulaten des apostolischen Messiasglaubens an Jesus entstanden sein können, so wird man sich immer auch sagen müssen, daß das Alles sich ebenso gut auch anders verhalten kann, das heißt, daß diese Berichte ebenso gut etwas Wirkliches enthalten oder ganz der Wirklichkeit entnommen sein können. Dieß ist die Folge der vorzugsweise blos auf die Reflexion gestützten Erörterung. Und zwar tritt diese Wirkung um so mehr ein, als unter die mythischen Stoffe nicht blos die Wundererzählungen gerechnet werden, sondern auch alle diejenigen Geschichten, von welchen sich sehr leicht begreifen läßt, wie sie als Gebilde der frommen Sage oder Dichtung entstanden seien, leichter, als wie sie sich wirklich haben zutragen können (S. 402.). Mit diesem precären Kanon kommt die Auflösung einer Reihe von Geschichten wieder herein, auf den Grund hin, daß die Messiaserwartung solche Dinge bereits gefordert habe oder daß doch das Messiasbild aus den alttestamentlichen Vorbildern von David, Mose, Elia u. s. f. leicht so habe gestaltet werden können, wobei auch jetzt noch vielfach Zeugnisse des Judenthums aus sehr später Zeit benützt werden, welche wahrscheinlich erst auf christlichem Vorgange beruhen und in keiner Weise als Quellen für die damalige Zeit benützt werden dürfen. Was gegen dieses Verfahren einzuwenden ist, ist schon gegen das erste Strauß'sche Leben Jesu oft und ausführlich gesagt worden und braucht deshalb hier nicht wiederholt zu werden. Je mehr dasselbe doch größtentheils geschichtlich in der Luft steht, desto mehr wird sich ihm gegenüber auch die Ansicht behaupten, daß in den angefochtenen Berichten sich Kern und Schale unterscheiden lassen und daß selbst die Sagenbildung vielfach einen Anstoß fordere, der in der Wirklichkeit vorausgegangen sei. Wollte man den Kanon, daß ein zweifelhaftes oder entschieden secundäres Element immer die ganze Geschichte, der es angehört, in Frage stelle, auf unseren Gegenstand in seiner Strenge anwenden, so dürfte auch nicht so viel als wirkliche Geschichte ausgeschieden werden, wie von Strauß selbst geschehen ist. In diesem Sinne wird man also immerhin in Momenten wie die Taufe oder die Verkürzung Jesu noch einen geschichtlichen und sogar epochemachenden Gehalt der Wirklichkeit suchen dürfen. Ebenso muß man bei Dingen wie die übernatürliche Erzeugung Jesu nach einer geschichtlichen Grundlage um so mehr fragen, je weniger auch hier

die Schwierigkeiten, wie sich eine solche Vorstellung frei gebildet haben sollte, beiseitigt sind. Mythische Behandlung aber der Berufung der ersten Jünger vom Fischfange oder des Levi von der Zollstätte weg beruht auf gänzlicher Verkennung des literarischen Charakters der Berichte.

In dieser zersetzenden Arbeit ist denn auch der Verfasser dahin gelangt, daß ihm nach der Schlußbetrachtung die Geschichte Jesu als fast ganz verbunkelt erscheint, ja es scheint ihn fast Unsicherheit über das, was er selbst vorher darüber aufgestellt, anzuwandeln. Auch aus der Stützung, dem Christenthum selbst und näher dem Urchristenthum dürfe man sich keinen sicheren Rückschluß erlauben, da Alles so rasch sich verändert habe. So schlimm steht es nun wohl in der That nicht, da wir die Geschichte der Urkirche immer noch, soweit das für diesen Zweck nöthig ist, ziemlich deutlich verfolgen können. Wenn Strauß dann zuletzt auf's Neue zur Unterscheidung des idealen und des historischen Christus auffordert und diesen als einen der großen Mitarbeiter an der Erkenntniß und Verwirklichung des sittlichen Urbildes anerkennen will, so fordert sicher die Geschichte selbst, über diese Anerkennung hinauszugehen. Der Streit dagegen aber, daß von der Gewißheit über eine so unsichere und zweifelhafte Geschichte die Seligkeit abhängen solle, trifft doch eigentlich das Bekenntniß der christlichen Kirche nicht, welche die Seligkeit von dem Glauben an die wirkliche Versöhnung mit Gott abhängig macht; sie hat aber dabei ein geschichtliches Recht, diesen Glauben an die Person Jesu zu knüpfen, welches von der Kritik der evangelischen Berichte nicht abhängt. Wir können daher in diesem Werke wohl einen in mancher Beziehung schätzenswerthen Beitrag für die Wissenschaft anerkennen, um aber die Kirche zu reformiren, ist Alles weder neu genug noch auch sonst gerechten Anforderungen entsprechend, und das Gefühl hiervon wird auch in dem deutschen Volke, nicht blos bei den Theologen, maßgebend sein.

Beleuchtung des Lebens Jesu für das deutsche Volk von David Friedrich Strauß. Dem christlichen Volke deutschen Namens gewidmet von Th. Dieckmann, Stadtprediger in Celle. Hannover, Schmorl und Seefeld, 1864.

Von unserem durch seine biblischen Arbeiten wohlverdienten Mitarbeiter ließ sich nicht anders erwarten, als daß er auch in entschiedener Polemik weder den wissenschaftlichen Ton noch die wissenschaftliche Freiheit vergessen werde. So dürfen wir auch in der That an dieser kleinen Schrift rühmen, daß ihr Verdienst ist, zu zeigen, wie wenig Strauß nach verschiedenen Seiten hin dem historischen Problem als solchem gerecht geworden sei. Auszustellen dürfte die etwas aphoristische Darstellung sein.

Das Leben Jesu. Vorlesungen an der Universität zu Berlin im Jahre 1832, gehalten von Dr. Friedrich Schleiermacher. Aus Schleiermacher's handschriftlichem Nachlasse und Nachschriften seiner Zuhörer herausgegeben von R. A. Rüttenik. Berlin, Reimer, 1864. XX und 511 S.

Von Schleiermacher's Vorlesungen über das Leben Jesu wußte man längst,

daß sie großes Aufsehen erregt und seine Schüler begeistert hatten. Wie er den Gegenstand im Allgemeinen behandelt haben werde, konnten sich auch ferner Stehende auf Grundlage seiner Glaubenslehre vorstellen. Neuerdings hat Strauß veröffentlicht, was darin über die Auferstehung enthalten sei, und hat in seinem neuen Leben Jesu bei der Uebersicht über die Literatur eine Skizze des Inhaltes überhaupt gegeben. Jonas hatte die Herausgabe nicht zu unternehmen gewagt, da er bei der Unvollkommenheit des Materials fürchtete, es möchte nicht ein des Namens Schleiermacher's würdiges Ganzes herzustellen sein; der jetzige Herausgeber hat darauf verzichtet, die zu verschiedenen Zeiten gehaltenen Vorlesungen vergleichend zu Grunde zu legen, und sich auf die letzte beschränkt, indem er theils die ganz kurzen Stundenentwürfe Schleiermacher's selbst, theils die Ausführung derselben nach Nachschriften abdrucken ließ. Es erscheint hierdurch das Werk ganz unverändert in der unvollkommenen Gestalt dieses Rohmaterials, wobei besonders der schwerfällige Styl das Lesen sehr erschwert und überdies die Authentie des Einzelnen nicht zu verbürgen ist. Doch hat auch diese Weise der Herausgabe ihr Gutes, insofern jede Redaction sich wohl gerade bei diesem Gegenstande sehr schwer sachlicher Aenderungen enthalten hätte.

Die Herausgabe ist nur zu danken. Sie ergänzt das theologische Bild Schleiermacher's und füllt eine Lücke in der Geschichte der Bearbeitung des Lebens Jesu aus, giebt auch den Schlüssel für Manches, was davon auf Andere übergegangen und durch sie bekannt geworden ist, wie denn auch das erste Leben Jesu von Strauß manche Anklänge oder Anregungen, die hierher zurückweisen, zeigt. Und wir dürfen hinzusetzen: so wenig historisches Geschick Schleiermacher eigen war und so sehr sich diese Arbeit in einer nun längst vergangenen Periode bewegt, so ist doch Vieles darin, was heute noch befruchtend auf die Wissenschaft wirken und das Urtheil über diese und jene Frage richtig zu stellen dienen kann; denn das liegt eben in der Natur dieses Gegenstandes, daß auch eine solche mehr dogmatische Bearbeitung ein Recht auf Gehör in den historischen Fragen hat. Die historische Frage über die Person Jesu ist zugleich eine Frage der Religion oder Theologie, sie läßt sich nicht entscheiden ohne ein Urtheil darüber, was, um mit Schleiermacher zu reden, das christliche Bewußtsein und das Gottesbewußtsein ist.

Wir begegnen hier den bekannten Kategorien der ebionitischen und der doketischen Vorstellung, zwischen welchen Schleiermacher sein Christusbild zu gewinnen sucht. Man sieht aber schon aus den einleitenden Abhandlungen, so schwerfällig dieselben geschrieben sind, deutlich, daß er sich bewußt ist, bei der Art seines Unternehmens den stärkeren Gegensatz auf der doketischen, d. h. der orthodox- oder doch supranaturalistisch-christologischen, Ansicht zu haben, und er sucht daher diesem gegenüber Schritt für Schritt Boden zu gewinnen durch die Sätze, daß auch dieses Leben unter den Bedingungen seiner Zeit stehen mußte und sein dominirender Einfluß sich erst mit der Zeit in seinem Leben entwickeln konnte. Maßgebend für das Verhältniß des Göttlichen und Menschlichen ist das zwischen dem heiligen Geist und dem Gemeindeglauben, so daß dasselbe hier auf ein Einzelleben übertragen wird, das sich ganz menschlich entwickelt und das Göttliche nur zu seiner Voraussetzung hat.

Die Darstellung stellt drei Perioden auf: das Leben vor dem öffentlichen Auftreten, das öffentliche Leben bis zur Gefangennehmung und endlich von da

bis zur Himmelfahrt. Der erste Abschnitt enthält zunächst eine skeptische Untersuchung über die Kindheitsgeschichte. Der Charakter der beiden Evangelien, welche sie enthalten, nämlich der poetische des Lukas, der messianisch-demonstrative des Matthäus, wird entwickelt, die Schwierigkeit, beide Berichte zu vereinigen, nachgewiesen und zuletzt das Resultat gezogen, daß jedenfalls die Begebenheiten der Geburt für die Betheiligten nicht mehr als eine Weissagung enthalten haben können, und zwar eine solche, welche sie nicht verhinderte, das Heranwachsen und Leben des Kindes ganz menschlich und natürlich aufzufassen. Aber der wichtigste Bestandtheil dieser Periode ist die an die Begebenheit mit dem Zwölfsjährigen sich anschließende Untersuchung über das Bewußtsein Jesu, welche ganz in die jetzt an der Tagesordnung befindlichen Fragen eingreift und sicher den maßgebenden Grundsatz auch für uns aufstellt, daß das Sohnesbewußtsein Jesu nicht durch Aneignung der Messiasvorstellung entstanden sein, sondern jedenfalls auf einem Innerlichen als seiner ursprünglichen Grundlage beruhen muß. Aber freilich hat es sich Schleiermacher leicht gemacht, alles Nähere in dieser Rücksicht zu erklären. Die jüdischen Erwartungen gehen ihm ganz in der national-theokratischen Vorstellung des Davidssohnes auf, und nur sofern damit doch immer ein universalistisches Element verbunden war, konnte Jesus sie annehmen, ohne daß er sich nur accommodirte, indem er eben dieses Element zur Hauptsache machte. Seine Polemik gegen die Vorstellung einer göttlichen Natur oder vielmehr Person in ihm ist treffend, zumal wo sie die Unmöglichkeit zeigt, daß auf diese Weise Jesus sich hätte menschlich den Sohn nennen können, da er vielmehr von dem Sohne, den er in sich gehabt, hätte reden müssen; ebenso die wiederholten Erinnerungen gegen den unvollziehbaren Begriff eines Quiescirens der göttlichen Eigenschaften. Aber freilich, daß mit seiner Grundlage ein reales Menschenleben trotz alles Strebens nicht zu erzielen war, zeigt sich nicht weniger klar, vor Allem daran, daß in der Stetigkeit dieses Gottesbewußtseins und seines Sichauewirkens alle geschichtlichen Momente und Epochen verschwinden, wie er denn gleich eine solche bei der Taufe Jesu nicht anerkennt, aber auch darin, daß alle menschlichen Bewegungen bestritten werden, was sich am auffallendsten später in der Skepsis über den Seelenkampf in Gethsemane und die Klage am Kreuze zeigt. Dieser Christus ist eine Art von dynamischer Größe, seine Wirkung von physikalischer Stetigkeit, und darin geht das reale Leben unter.

Die zweite Periode versucht keine historische Darstellung des öffentlichen Lebens Jesu, weil Schleiermacher diese nach Maßgabe der Quellen nicht für möglich hält. Die Synoptiker sind ihm unsichere Aggregate, Johannes ist sein Gewährsmann, aber aus ihm allein läßt sich die Geschichte nicht entwerfen, nur zuletzt in der Vorbereitung der Katastrophe wird dieß annähernd versucht. Die Hauptsache aber sind die Erörterung über die Wunder und die Darstellung der Lehre Jesu. Das Wunder im Leben Jesu ist nicht nur nicht geleugnet, sondern stets anerkannt, es wird aber beschränkt auf diejenigen Wirkungen, welche mit der geistigen Macht Jesu im Zusammenhange stehen und aus ihr sich ergeben, d. h. auf Werke, welche an lebenden Menschen geschehen und, wenn sie auch dem leiblichen Leben angehören, doch geistig vermittelt sind. Die Wunder an toten Menschen oder an der Natur aber sind dem Verfasser nicht bloß physisch, sondern auch christologisch irrational, und so schonend und scheu er sich auch darüber ausspricht, so hat er doch unzweideutig gesagt, daß er sie nicht anzuerkennen vermag.

Er schließt wenigstens für einen großen Theil derselben mit dem *non liquet*, aber er erklärt doch, dieß beruhe darauf, daß die Dinge sich nicht so, wie sie erzählt sind, zugetragen haben können. Er ist wenigstens bei den synoptischen Erzählungen geneigt, dieß auf Rechnung der Ferne der Berichterstatter zu setzen, aber er war doch der rationalistischen Zeit zu nahe, um sich ganz der Gewohnheit der natürlichen Erklärung zu entschlagen oder nicht dieselbe wenigstens als eine Möglichkeit der Zukunft in Aussicht zu stellen. So hat er denn zuletzt auch die Erscheinungen des Auferstandenen als den Umgang eines zu natürlichem Leben Wiederhergestellten angesehen, die Auferstehung selbst als unerklärlich stehen lassen, aber doch angedeutet, daß Jesus nicht wirklich todt gewesen und die Leiche auf natürlichem Wege aus dem Grabe abgeholt worden sei, endlich die Himmelfahrt ebenfalls als unerklärtes Verschwinden bezeichnet, aber als solche entschieden bestritten. Allen denjenigen, welche an diesen Dingen Anstoß nehmen, möge doch, ehe sie verwerfen, der Ernst, mit welchem die Wunder hier an dem Wesen Christi gemessen sind und welcher einen wohlthätigen Gegensatz zu so vieler schnell fertigen, aber Niemanden überzeugenden Rechtfertigung des Wunders bildet, nicht verloren sein. Das Entscheidende bleibt immer (S. 227. und sonst), daß reines Allmachtswirken die menschliche Wirklichkeit aufhebt oder, wie es Schleiermacher ausdrückt, Momente des Daseins einführt, welche auf gar keine menschliche Weise erfüllt wären.

Die Darstellung der Lehre Jesu ist mehr in der Weise, wie sie jetzt der neuteamentlichen Theologie zugeeignet wird, gehalten. Sie läßt den Mangel einer klaren Ordnung erkennen. Außerdem schließt sie sich nicht nur einseitig an das Johanneische Evangelium an, sondern sie ist bestrebt, auch den Gehalt dieses noch auf ein dogmatisches Schema zu reduciren, d. h. zu verflüchtigen. Der entscheidende Kanon ist nicht, was die Quellen geben, sondern was Christus gelehrt haben kann, so daß dieses Bild nach heutigen Anforderungen allerdings im Ganzen mehr als verschwommen erscheint. Wie Schleiermacher Erzählungen ohne Bedenken als Parabeln faßt (so die Versuchung), so denkt er auch Lehren ohne Weiteres halb als Accommodation, halb als symbolische Darstellung und kommt so über Vieles, namentlich die Zukunftsweissagung, leicht hinweg. Nichtsdestoweniger fehlt es auch hier dem genialen Blicke nicht an einer großen Zahl von entscheidenden Lichtern für die Auffassung überhaupt und Einzelnes. So ist trefflich die Auseinandersetzung, daß die ganze Lehre Jesu von seiner Person gehandelt, die Entwicklung der Doppelseitigkeit in Jesu Stellung zum Geseze oder von Einzelem die Erkenntniß, daß die antipharisäische Rede in Matth. 23. nicht so diesen letzten Tagen angehören kann.

Wie man sich auch zu den Ansichten Schleiermacher's stellen mag, so wird man doch jedenfalls durch die Einsicht in diese Arbeit nur auf's Neue bestätigt finden können, daß die ganze tiefere Auffassung dieser Geschichte in neuerer Zeit, aber auch allerdings der Entscheidungskampf über dieselbe den großen Anstoß von ihm empfangen hat. Möge diese Veröffentlichung nun dazu beitragen, daß wir über der so nothwendigen geschichtlichen Untersuchung des Einzelnen nicht das große religiöse Problem zurücksstellen, von dessen Erkenntniß alles Uebrige bedingt ist.

Das Amt der Schlüssel, von Heinrich Rudolf Ahrens, Dr. phil.
und Director des Gymnasiums zu Hannover. Hannover, C. Rümpler,
1864. 8.

Es kann für die Theologie nur erwünscht sein, wenn sich auch Philologen mit der vollen Schärfe und Feinheit ihrer fortgeschrittenen Wissenschaft an ihren Arbeiten betheiligen. Aus diesem Gesichtspunkt haben wir das Schriftchen des Herrn Ahrens mit freudigen Erwartungen begrüßt. Wie weit dieselben erfüllt sind, wird diese Anzeige darlegen. Der Begriff der Schlüsselgewalt gründet sich auf Matth. 16, 19. Eine wesentliche Frage dabei ist, ob dieselbe mit der unmittelbar darauf erwähnten Berechtigung zu binden und zu lösen eins ist oder nicht. So lange man nach traditionell-katholischer Ansicht jene auf die Vollmacht, die Sünden zu behalten und zu vergeben (Joh. 20, 23.), bezog, suchte man in dem Binden und Lösen nur ihre Explication nach den beiden entgegengesetzten Seiten. Als man sich dessen klar bewußt wurde, daß nach rabbinischem Sprachgebrauche Binden und Lösen nur bildliche Ausdrücke für Verbieten und Erlauben seien, sah man sich vorerst genöthigt, beides zu trennen. Den ersten Weg schlugen Ritschl in der ersten Auflage der „Entstehung der altkatholischen Kirche“ 1850 und ich in dem „römischen Bußsacrament“ 1853, den zweiten Ritschl in der zweiten Auflage seines Werkes 1857 und ich in dem Artikel „Schlüsselgewalt“ in Herzog's Realencyclopädie 1860 ein. Es erweckt daher schon von vorn herein kein günstiges Vorurtheil, daß Hr. Ahrens nur die erste Ausgabe des so bedeutenden Ritschl'schen Buches berücksichtigte, das bekanntlich in der zweiten ein vollständig neues Werk geworden ist, und daß er deßhalb S. 45. mich zu ihm in Gegensatz stellt, meiner Ansicht das Prädicat der Richtigkeit vorsetzt und die Ritschl's als „ganz unrichtig“ bezeichnet. Es sollte doch Niemand auf theologischem Gebiete das Wort ergreifen, der nicht mit dem neuesten Stand der Untersuchung sich vollständig vertraut gemacht hat. Zudem hätte Hr. Ahrens aus meiner Anführung der zweiten Auflage von Ritschl's Buch im zweiten Artikel leicht abnehmen können, daß die in der ersten Auflage vertretene Auffassung vom Verfasser selbst zurückgenommen ist und daß ich ihm darin nur gefolgt bin. Uebrigens muß ich sofort erklären, daß auch die zuletzt von Ritschl und mir versuchte Lösung mir nicht mehr genügt und daß namentlich die symbolische Bedeutung der Schlüssel des Himmelreichs mir eine ganz andere Fassung zu fordern scheint, als sie bisher gegeben wurde. Eine Revision der schwierigen exegetischen Frage halte ich darum für unerläßlich. Ich habe sie bereits in einer ungedruckten Abhandlung versucht, deren Veröffentlichung ich nur deßhalb noch zurückhalte, weil ich noch zuvor die Besprechungen des Ahrens'schen Schriftchens abwarten will, um dieselben mitberücksichtigen zu können. Da ich mir selbst nicht vorgreifen möchte, so werde ich mich in der folgenden Anzeige desselben nur auf die Andeutung meines Widerspruchs beschränken.

Nach Hrn. Ahrens ist der Schlüssel das Attribut des οἰκονόμος, der die Vorräthe des Hauses aufschließt; in dieser Bedeutung erscheint er bereits in der alten classischen Litteratur (S. 1—7.), wird er Jes. 22, 22. dem königlichen Hausmeister Eljakim beigelegt, schreibt ihn Christus Luc. 11, 52. den jübischen Schriftgelehrten zu (κλεῖς τῆς γραμμῆς), indem er die γραμμάς mit einer verschlossenen Vorraths- oder Schatzkammer vergleicht und so die Lehrer als οἰκονόμοι bezeichnet;

selbst wenn er sich Offenb. 3, 7. den Schlüssel David's attribuiert, so will er sich dadurch als den Hausherrn ankündigen, der die Vorraths- und Schatzkammern unter seiner unmittelbaren Obhut hat (S. 7—14.). Wenn daher Christus dem Petrus Matth. 16, 19. die Schlüssel des Himmelreichs zu geben verheißt, so nennt er ihn nicht zum Pförtner desselben, sondern zum geistigen *οικονόμος*, der die Vorräthe und Schätze desselben verwalten und den Zugang zu ihnen aufschließen soll. Der Plural wird durch die verschiedenen Räume und Behälter innerhalb des Vorrathshauses motivirt (S. 14—17.). Der Begriff des Bindens und Lösen wird nach rabbinischem Sprachgebrauche erläutert: für verboten oder erlaubt erklären. In diesem Sinne soll auch Josephus (bell. Jud. I, 5, 2.) den Ausdruck verstanden haben. Der Ursprung der Formel wird aus der Sitte abgeleitet, Gefäße werthvollen Inhalts nicht bloß zu verschließen, sondern auch gelegentlich zuzubinden und mit einem künstlichen Knoten zu verwahren. Die Schlüssel des Himmelreichs, das ist nun das erste Resultat des Verfassers, beziehen sich daher auf die Rundmachung des Evangeliums (nach Ritschl's und meiner zweiten Fassung), das Binden und Lösen geht auf das Gesetz. Dieselbe Synthese von Evangelium und Gesetz wird in dem Reiche Gottes und seiner Gerechtigkeit Matth. 6, 33., in der zweiten und dritten Bitte des Vaterunsers, in dem Alten und Neuen gesucht, das der christliche Schriftgelehrte als Hausvater Matth. 13, 52. aus seinem Vorrathe hervorträgt. Das Binden und Lösen Matth. 18, 18. wird, worin wir zustimmen, nicht auf die Apostel, sondern auf die richtende Gemeinde bezogen, deren Entscheidung es untersteht, ob das Handeln eines ihrer Glieder durch das göttliche Gesetz verboten oder erlaubt sei (S. 17—24.). Der Auftrag Joh. 20, 23. soll mit der Gewalt zu binden und zu lösen in der innigsten Beziehung stehen (?), da aber nirgends ersichtlich ist, daß die Apostel außer dem Taufvollzug Sünden vergeben hätten, so falle jener Auftrag mit dem analogen Matth. 23, 19., Marc. 16, 15., Luc. 24, 47. zusammen. Während ferner Binden und Lösen ein auf das Gesetz bezügliches Amt sei, welches nicht erst Christus gestiftet habe (als ob das christliche Binden und Lösen mit dem rabbinischen schlechtthin identisch zu denken wäre!), sei Sündenvergeben und »Behalten Joh. 20, 23. ein von Christus eingesetztes Amt, das zum Evangelium gehöre. Wie die Thätigkeit des alttestamentlichen Schriftgelehrten in dem Binden und Lösen gipfelse, so die des christlichen Apostels in dem Sündenvergeben und »Behalten, d. h. im Tausen, welches das vorübergehende Lehren, nämlich die Predigt der Buße und der Vergebung, mit Nothwendigkeit voraussetze (S. 24—30.). Wenn daher dem Petrus Beides, die Schlüssel des Himmelreichs und die Binde- und Lösegewalt, übertragen werde, so gehöre die Letztere als Vollmacht, das Gesetz zu lehren und zu erklären, doch wieder zur Schlüsselgewalt und bilde die vorbereitende Stufe zu der Predigt des Evangeliums und der Taufe. Zur Stütze dieser Anschauung wird weiter angeführt, daß Paulus in vielen Stellen die christlichen Lehrer als *οικονόμοι* bezeichne, da aber der Schlüssel das stehende Attribut des *οικονόμος* sei, so folge daraus, daß das Schlüsselamt dem Paulus das ministerium evangelii sei. Somit sei die Combination der Binde- und Lösegewalt mit der der Schlüssel als ministerium verbi divini, d. h. legis et evangelii, zu bestimmen. Dieser weite Umfang des Begriffs ist indeß Herrn Ährens noch zu eng. Da er dem Schlüsselamt überhaupt die Aufgabe zuerkennt, geistliche Güter auszutheilen, so stellt er unter dasselbe noch

weiter die amtlichen Functionen bei der Feier des Abendmahls, das Handauflegen (nach der Taufe und bei der Ordination) und das amtliche Beten, speciell das Fürbitten und Segnen. So erweitert sich ihm der Begriff des Schlüsselamtes zu dem Dienste an den Heilthümern, nämlich am Wort, den Sacramenten und dem Gebet. Zuletzt unterscheidet er das lehrende Binden und Lösen (Matth. 16, 19.), das Christus allerdings dem Amte übertragen, von dem richtenden (Matth. 18, 18.), das er sich selbst vorbehalten habe und durch sein Organ, die Gemeinde, übe (S. 30—40.).

Wir halten uns zu der Ueberzeugung berechtigt, daß die wissenschaftlichen Theologen unserer Zeit sich durch diesen Beweisgang und diese Resultate wenig befriedigt fühlen werden, nicht weil sie in den eigenthümlichen Voraussetzungen der theologischen Schule noch vielfach befangen sind, wie der Verfasser S. V. anzunehmen scheint, sondern weil sie diese Methode weder als eine biblisch-theologische noch als eine wahrhaft philologische anzuerkennen vermögen. Das Blicklein zeigt nur, daß auch neuere Philologen trotz der eminenten Fortschritte ihrer Wissenschaft noch nicht völlig geheilt sind von der Sucht, disparate Begriffe zu combiniren und individuell ausgeprägte Vorstellungen nivellirend gleichzumachen, während die biblische Theologie, wo sie sich von dem Banne der dogmatischen Tradition frei gemacht und zum Range der Wissenschaft erhoben hat, überall mit scharfem Blick zu ermitteln sucht, wie in den einzelnen biblischen Schriften nach ihrem eigenthümlichen Charakter und ihren eigenthümlichen Gedankentreiben die gemeinsamen Vorstellungen sich individualisiren. Der Grundfehler des Hrn. Ahrens ist, daß er, wo von den Schlüsseln, vom Binden und Lösen, von der Predigt des Gesetzes und des Evangeliums die Rede ist, überall den Begriff des *οικονόμος*, mag er passen oder nicht, einschiebt und aus diesem Begriffe heraus interpretirt und zurechtmacht. Der Gedanke, daß auf diesem Wege das Räthsel seine Lösung finden könne, ist bei ihm nicht die reife Frucht vorangegangener Studien gewesen, sondern er ist ihm plötzlich, wie er in der Vorrede selbst erzählt, auf einer Wanderung in das Ockerthal, während er hinter den Eichen seiner Töchter herrschenderte, gekommen. Als Aperçu hat er ihn lebhaft erfaßt und die nachträglich gemachten, wie wir gern gestehen, in weitem Umfange sich verbreitenden Studien wurden nur in der Richtung angestellt, Alles zu sammeln, was zu seiner Bestätigung dienen konnte. Was er zur Beleuchtung seines Gegenstandes aus dem Gebiete der classischen Alterthumskunde beiträgt, kann als interessante Parallele gelten, hat aber nicht die geringste Beweisraft und ließe sich überdies ganz anders verwerthen. Bei den beiden classischen Stellen Matth. 16, 19. und 18, 18. war vor Allem zu untersuchen, ob dieselben nicht, wie nach unserer Ueberzeugung Holtzmann treffend nachgewiesen hat, aus einer eigenthümlichen Quelle judenchristlichen Ursprungs und Färbung geschöpft sind, und unter dieser Voraussetzung war noch dringender geboten, auf das Alte Testament zurückzugehen und Jes. 22, 22. schärfer in das Auge zu fassen, wo allein das richtige Verständniß zu gewinnen ist. Wenn, wie dieß Hr. Ahrens selbst wohl fühlt, dem Eljakim der Schlüssel des Hauses David's nicht als gewöhnlichem *οικονόμος*, sondern als Majordomus, d. h. oberstem Regierungsbeamten, als Stellvertreter des Königs und gleichsam seiner rechten Hand, übertragen wird, was namentlich die richtige paraphrastische Erklärung der LXX begünstigt, die das Öffnen und Schließen in dem Begriffe des *ἀρχειν* zusammenfaßt und

erläutert, so mußte dieser modificirte Begriff des *οἰκονόμος* der Untersuchung zu Grunde gelegt und es durften die neutestamentlichen Stellen, in welchen von dem *οἰκονόμος* des Privathauses die Rede ist, nicht weiter in Betracht gezogen werden. Anstatt die Verwandtschaft des Schließens und Oeffnens mit dem Binden und Lösen mittelst der willkürlichen Combination zu erweisen, daß man Gefäße werthvollen Inhalts nicht bloß verschloß, sondern auch zuband, war zu zeigen, daß, wie schon Hitzig vortrefflich nachgewiesen hat, im Hebräischen Schließen und Binden, Oeffnen und Lösen synonyme Begriffe sind und in einander übergehen, daß ferner vermöge der darin liegenden verwandten Vorstellung des Gefangennehmens und Freigebens, des Hinderns und Befreiens, daraus die weiteren Bedeutungen: Verbieten und Erlauben (eigentlich freigeben), wie sie nicht nur im rabbinischen, sondern zum Theil schon im alttestamentlichen Sprachgebrauche bezeugt sind, und Verbieten und Gebieten, wie sie in dem Arabischen vorkommen, sich entwickeln konnten. Nächst dem rabbinischen Sprachgebrauche, nach welchem Binden und Lösen nicht auf das einfache Lehren des Gesetzes, sondern auf die Vollmacht, das Gesetz durch Interpretation fortzubilden und in der social-religiösen Lebenssphäre zu richten, geht, war insbesondere der reiche und mannichfache bildliche Gebrauch zu erörtern, den in echt hebraisirender Anschauung die Apokalypse von dem Schlüssel und den Functionen des Schließens und Oeffnens macht, und die Verwandtschaft, in welcher die Begriffe *κλεις* und *ἐξουσία* zu einander stehen. Dagegen war von der *κλεις τῆς γνώσεως* Luc. 11, 52. ganz Umgang zu nehmen, weil sie eine ganz isolirt stehende Metapher ist, die mit der altchristlichen Vorstellung der Schlüsselgewalt nichts zu thun hat, und doch hat auf sie Hr. Ahrens ein so starkes Gewicht gelegt. Die Worte *ἤρατε τὴν κλεῖδα τῆς γνώσεως* brauchen weder zu heißen: ihr habt den Schlüssel der Erkenntniß beseitigt, noch, wie sie Hr. Ahrens nach Luther faßt: ihr traget ihn; es ist auch eine dritte Erklärung denkbar: ihr habt ihn an euch genommen, euch angeeignet. In der Stelle ist übrigens, wie die Parallele Matth. 23, 13. noch deutlicher zeigt, der unberechtigte Inhaber dieses Schlüssels nicht als anmaßlicher *οἰκονόμος*, sondern als unbefugter Pfortner gedacht, denn es wird ihm als arrogirte Function nicht das Austheilen verwahrter Schätze zugeschrieben, sondern das widerrechtliche Ausschließen und Hindern derer, welche Eingang begehren, was nun und nimmermehr auf den *οἰκονόμος* deutet. Daß der Schlüssel Symbol des als *οἰκονομία* gedachten Lehramtes gewesen sei, was Hr. Ahrens aus dieser Stelle folgert, ist schlechtthin unermisbar und kann auch damit nicht begründet werden, daß Paulus die Apostel und Lehrer häufig als *οἰκονόμοι* bezeichnet. Selbst Lightfoot hat es nicht zu behaupten gewagt, sondern nur aus dem Ausdruck: die Schrift öffnen = auslegen, die isolirte Metapher des Schlüssels in dieser Stelle und diesem Zusammenhange zu erklären gesucht. Auch der Auftrag Jesu an die Apostel Joh. 20, 23. hat nichts mit der Schlüsselgewalt zu thun, und wenn ihn dennoch Hr. Ahrens damit in Verbindung setzt, so ist dieß vom Standpunkte der neueren wissenschaftlichen Theologie aus um so weniger zu rechtfertigen, da der eigenthümliche Charakter des vierten Evangeliums, auch ganz abgesehen von der noch schwebenden Frage nach seiner Authentie, es nicht gestattet, dessen Begriffe mit den synoptischen ohne Weiteres einheitlich zusammenzufassen oder gar zur näheren Bestimmung derselben zu verwenden. Was das Verhältniß der Binde- und Lösegewalt zu der der Schlüssel betrifft, so kann ich beide nicht mehr für ver-

schieden halten. Wie Jes. 22, 22. das Deffnen und Schließen, so kann auch Matth. 16, 19. das Binden und Lösen, das als synonymmer Ausdruck an die Stelle von jenem getreten ist, nur die beiden Momente oder Functionen der Schlüsselgewalt andeuten. Dieß geht schon daraus hervor, daß Christus zwar ausdrücklich sagt, er wolle dem Petrus die Schlüssel des Himmelreichs geben, aber nicht in der gleichen Form hinzufügt, er wolle ihm weiter auch die Macht zu binden und zu lösen verleihen, sondern ihm nach der Zusage der Schlüsselgewalt nur noch einfach die Rechtsbeständigkeit seines irdischen Bindens und LöSENS für den Himmel verheißt. Die Vollmacht des Bindens und LöSENS muß also bereits in der Verleihung der Schlüssel einbegriffen und mit ihr wesentlich eins sein. Auch das Binden und Lösen der Gemeinde 18, 18. kann von dem des Petrus 16, 19. nicht verschieden, dort als richtendes, hier aber als lehrendes gemeint sein; an beiden Stellen kann es darum nur als Ausfluß oder Explication der Schlüsselgewalt gefaßt werden und die nähere Untersuchung hätte nachzuweisen, wie dieselbe Vollmacht, als deren Träger 16, 19. Petrus erscheint, 18, 18. ihr Rechtssubject in der Gemeinde haben kann. Da diese ferner wohl als Trägerin einer Vollmacht, nicht aber als Ausüberin eines Amtes zu denken ist, die Schlüsselgewalt aber nur in einem solchen praktisch geübt werden kann, so ist weiter zu zeigen, wie das Amt der Schlüssel sich zu der Schlüsselgewalt der Gemeinde verhält. Auf diesen Grundlagen würde sich denn eine ganz andere Auffassung der Schlüssel-, beziehungsweise der Binde- und Lösegewalt ergeben, als sie uns Hr. Ahrens aufgestellt hat, wenn er als den wesentlichen Inhalt jener die Predigt des Evangeliums, dieser die vorgängige Predigt des Gesetzes angiebt; es ist dieß schon darum unrichtig, weil die Paulinische Vorstellung von dem Gegensatz zwischen Gesetz und Evangelium und von der pädagogischen Bedeutung des Gesetzes für das Evangelium den Synoptikern vollkommen fremd ist, vielmehr erscheint nach diesen und insbesondere bei Matthäus Christus, wie Ritschl in der zweiten Auflage vortrefflich nachgewiesen hat, als der Vollender des durch die Propheten fortgebildeten Gesetzes. Die Bedeutung dieses νόμος πληρωθῆς ist Hrn. Ahrens völlig entgangen.

Noch haben wir sogar ein philologisches Mißverständniß, und zwar kein allzu leichtes, des Hrn. Ahrens zu notiren. Er sagt nämlich S. 18: „Auch Josephus in der Schilderung der Macht, welche die Pharisäer unter der Königin Alexandra erlangt hatten, schreibt ihnen das Lösen und Binden zu, ohne daß ein genügender Grund vorhanden wäre, hier in dieser Formel einen anderen Sinn zu suchen, als den sie im Talmud hat.“ Er hat dieß nur Hrn. Consistorialrath Meyer nachgesprochen. Aber Josephus sagt de bello Jud. I, 5, 2. die Pharisäer hätten allmählich die Einsalt der Königin mißbraucht und alle Gewalt geübt (καὶ διοικῆσαι τῶν ὅλων ἐβίοντο), und specialisirt diese Gewalt näher mit den Worten διακρινεῖν τε καὶ καταγινεῖν οὕς ἐθέλοισιν λύειν τε καὶ δεῖν. So gewiß nun die ersten Worte nur das Verbannen und Zurückrufen bezeichnen können, so gewiß können die zweiten nur das Freilassen und Einferkern ausdrücken. An die Bedeutung „erlauben“ und „verbieten“ kann um so weniger gedacht werden, da die Formel in dieser letzten ein Realobject fordert, aber nicht wie hier (οὕς) ein Personalobject zuläßt. Wir denken dabei unwillkürlich an den Ausspruch Kreon's Soph. Antig. ed. Dindorf. 1112: αὐτός τ' ἐδησα καὶ παρὼν ἐκλύσομαι.

Wir haben uns bei der Besprechung des exegetischen Theiles länger verweilt,

weil er der wichtigere ist. Der dogmenhistorische behandelt die einschläglichen Begriffe zuerst in der ältesten nachapostolischen Kirche, und zwar in der judenchristlichen (S. 41—47.), in der heidenchristlichen bei Tertullian und Cyprian (S. 48—51.), und springt dann zum Reformationszeitalter über. Wenn in den Elementinischen Homilien die *κλες* nach Luc. 11, 52. gefaßt und schlechthin mit der *πρωτος* identificirt wird, so hat dieß seinen Grund lediglich in der gnostisch-ekkesaitischen Tendenz dieser Schrift. Es kann daher aus dieser tendenziösen Fassung der Schlüsselgewalt kein Rückschluß auf den ursprünglichen Inhalt dieses Begriffs gemacht werden. Die Macht zu binden und zu lösen, wie sie hier vorkommt, wird auch von Hrn. Ahrens in das *κλειναι à dei* gesetzt und als Ausdruck für den Inbegriff der bischöflichen Befugnisse, wie ich es gefaßt habe, anerkannt. Wenn er dieß dennoch S. 46. auf „den nach judenchristlicher Auffassung wichtigsten Theil der bischöflichen Wirksamkeit“, nämlich auf die Lehre des Gesetzes, beschränkt wissen will, so ist dabei ein Hineinspielen seiner vorgefaßten Lieblingsmeinung unschwer zu erkennen. Auf die Recognitionen ist kein allzu großes Gewicht zu legen, da die Frage, welcher dieser Schriften die Priorität zukommt, trotz Uhlhorn's eingehender und scharfsinniger Forschung bis jetzt noch als eine offene betrachtet werden muß. Die Erörterung der heidenchristlichen Deutung der Begriffe bestätigt auch in diesem Punkte Ritschl's Ansicht, daß die heidenchristliche katholische Kirche wegen des mangelnden Verständnisses für die hebräische Anschauung die darauf basirten Vorstellungen des Neuen Testaments nicht in ihrer Eigenthümlichkeit zu erfassen vermochte.

Die Behandlung der Reformationszeit ist das Interessanteste und Beste des Büchleins. Manche Untersuchungen sind mit Glück geführt. Gern gebe ich dem Verfasser zu, daß die Nürnberger Kinderpredigten nicht den Brenz, sondern den Osiander zum Verfasser haben, wie er dieß gegen Hartmann und Jäger, gegen Mohnike und mich bewiesen hat. Wenn er mit besonderer Vorliebe den Standpunkt Melancthon's und der Augsburgerischen Confession vertritt, welcher die Schlüsselgewalt als das *ministerium verbi divini et sacramentorum* bestimmt, so erklärt sich dieß daraus, weil dieß seiner eigenen Anschauung von der Sache vollkommen entspricht. Ob diese Anschauung richtig ist oder nicht, darüber kann freilich das Ansehen der Augustana nicht entscheiden, weil dieß eine exegetische Frage ist und mit dem Bekenntniß nichts zu thun hat. Uebrigens kann ich auch hier nur wiederholen, was ich vor vier Jahren in dem Artikel „Schlüsselgewalt“ bei Herzog XIII, 599. ausgesprochen habe: „Wenn man erwägt, wie vag und widersprechend sich die Bekenntnissbücher der evangelischen Kirche über diesen Begriff äußern, wie disparate Dinge unter demselben subsumirt sind und wie wenig sich selbst auf exegetischem Wege die Grenzen desselben mit voller Sicherheit bestimmen lassen, so scheint es am geeignetsten, den Versuch völlig aufzugeben, so bildliche Vorstellungen wie „Schlüssel des Himmelreichs“ zu dogmatischen Begriffen auszuprägen. Was man bis jetzt darunter behandelt hat, läßt sich in der Dogmatik unter den Begriffen der Rechtfertigung und Sündenvergebung, in der praktischen Theologie unter der Vorbereitung zum Abendmahl und in dem Kirchenrecht unter der Disciplin weit bequemer erörtern, ohne daß man befürchten müßte, mit vieldeutigen Begriffen, über deren Grenzen sich nichts Allgemeingültiges feststellen läßt, die Vorstellungen zu verwirren.“ Gleichwohl wird die Exegese und die biblische Theologie auf die Aufgabe nicht verzichten dürfen, den ursprüng-

sichen Begriff der Schlüssel- oder der Binde- und Lösegewalt, frei von allen dogmatischen Traditionen, von denen sie sich bis jetzt in diesem Punkte gängeln ließen, zu ermitteln, und wir hoffen zuversichtlich, daß Hr. Ahrens durch seine Untersuchung dazu eine fruchtbare Anregung gegeben hat.

Dem Werkchen ist eine reiche Anzahl von Anmerkungen und Belegen angehängt, welche den rühmlichen Fleiß bekunden, den der Verfasser auf seine Arbeit verwandt hat; sie werden auch Anderen reichlich zu Gute kommen. Er hat dadurch seine Leser zum Danke verpflichtet. Wir hätten übrigens gewünscht, daß er Luther's Werke in der Erlanger Ausgabe citirt und auf die älteren nur insoweit zurückgegriffen hätte, als es ihm jene in ihrer noch unfertigen Gestalt der lateinischen Schriften nothwendig gemacht hätte. Es sollte nun einmal für alle Männer der Wissenschaft feststehender Grundsatz sein, sich nur an diese allein kritische und leicht zugängliche Ausgabe zu halten, wozu freilich der Verleger, Hr. Zimmer, auch das Seinige durch rasche Vollenbung der opera latina, deren Fortgang durch seine Schuld in's Stocken gerathen ist, beitragen mußte.

Frankfurt a. M.

Steitz.

Historische Theologie.

Die Lehre von den Sacramenten in ihrer geschichtlichen Entwicklung innerhalb der abendländischen Kirche bis zum Concile von Trient, von G. L. Hahn. Breslau, Morgenstern, 1864. 8. VIII u. 447 S.

Der Verfasser geht von der richtigen Ansicht aus, daß die Geschichte der Lehre von der Taufe, dem Abendmahl und dem Bußsacramente bereits eingehende Bearbeitungen gefunden habe, dagegen über die der Lehre von den Sacramenten im Allgemeinen nur Vorarbeiten, namentlich mein Artikel in Herzog's Realencyclopädie und Schäßler's Buch über das opus operatum, bestehen. Diesem Mangel beabsichtigt er durch sein fleißiges Werk abzuhefen. Daß er dazu den Beruf und die Fähigkeit habe, hat er durch seine lateinische Abhandlung über die Siebenzahl der katholischen Sacramente, die ich in meinem Artikel dankbar benutzt habe, im Jahre 1859 zur Genüge bewiesen. Im vorliegenden Werke hat er das Capitel de sacramentis in genere mit ausschließlicher Berücksichtigung des Abendlandes geschichtlich behandelt und dabei mehr noch dem Mittelalter als der patristischen Periode seine gründliche Forschung zugewandt. Um den Stoff nicht unnüthigerweise zu zersplittern, hat er ihn in zwölf Abschnitte vertheilt, in denen er den Gebrauch des Wortes sacramentum in der Kirchensprache überhaupt, den Begriff des Sacraments im engeren Sinne, die Nothwendigkeit der Sacramente, ihre Zweckmäßigkeit, die vorchristlichen und die christlichen Sacramente, die Bestandtheile, die Einsetzung und den Minister der letzteren, die Bedingungen, unter denen sie zu Stande kommen, ihre Wirkung und endlich die Entstehung und Bedingungen dieser Wirkung bespricht. Wir hätten es lieber gesehen, wenn der Verfasser das Ganze in mehrere Perioden getheilt und in jeder die ganze Lehre nach diesen Gesichtspunkten behandelt hätte; es wäre dadurch der Zusammenhang der Ansichten der einzelnen Männer und Schulen schärfer hervorgetreten, es hätte nicht so vieler Rückblicke und Wiederholungen bedurft und wir würden nicht in die Lage gekommen sein, z. B. über Augustin's Sacraments-

begriff S. 11., über seine Lehre vom Unterschiede der alt- und neutestamentlichen Sacramente S. 43., über die Wirkung der Sacramente S. 281. und 360 ff. uns orientiren zu müssen Gerade bei einer die folgenden Zeiten und ihre Bildungen so energisch beherrschenden Erscheinung wie Augustin wäre es von großem Interesse gewesen, die so eng zusammenhängenden Momente seiner Ansicht auch zusammenhängend dargestellt zu sehen. Auf diesem Bedürfnisse beruht die abweichende Gliederung des Stoffes, wie ich sie in meinem Artikel versucht habe.

Wichtiger ist indeß die Anerkennung, die wir dem Verfasser schulden, daß er das Material zweckmäßig geordnet und in immensem Reichthum entfaltet — denn er ist bis zu den seltensten und schwer zugänglichen Quellen zurückgegangen —, daß er die Belegstellen meist in extenso mitgetheilt und dadurch dem Dogmenhistoriker eine Fundgrube eröffnet hat, in welcher die Metaklader sich nach allen Richtungen verzweigen und verästeln. Er hat nicht bloß die allgemeinen Gesichtspunkte angegeben, auf die es ankommt, sondern ist meist auch den kleinsten und häßlichsten Fragen, welche den subtilen Scharfsinn der Scholastiker beschäftigten, mit einer unermüdeten zähen Geduld nachgegangen. Man könnte bei oberflächlicher Betrachtung sogar zweifeln, ob der Stand der heutigen Wissenschaft eine solche Akrilie fordere und rechtfertige; dennoch halten wir dieselbe nicht bloß im historischen Interesse für wohlmotivirt, sie zeigt uns überdies selbst in den blühendsten Zeiten des römischen Katholicismus und in der entscheidendsten Periode seines dogmatischen Processes eine solche Fülle unvereinbarer theologischer Ansichten und entgegengesetzter Begriffsbestimmungen, daß jede Spur der vielgerühmten Einheit schwindet und diejenigen Polemiker, welche uns von jener Seite die Gegensätze innerhalb unserer protestantischen Theologie vorzurücken wagen, nur auf die Scholastik verwiesen zu werden brauchen, um an den Wallen im eigenen Auge mit Beschämung erinnert zu werden. Worin besteht aber die gepriesene Consequenz und die strenge Uebereinstimmung des Tridentinischen Dogma? Lediglich darin, daß man mit wahrhaft raffinirter Diplomatie in den Feststellungen die Gegensätze der Schulen vertuscht und sich meist mit einem nichts sagenden mittleren Durchschnitt der controversen scholastischen Begriffsbildungen begnügt, daß man den dogmatischen Gedanken auf einen Ausdruck gebracht hat, unter welchem die disparatesten Vorstellungen Raum haben, während man nur gegen den Protestantismus die ganze Schärfe herauszutehren wußte. Man darf nur aus dem vom Verfasser gesammelten Materiale mittelalterlicher Formeln die zu Trient aufgestellten versetzen, um sogleich die ganze Haltlosigkeit dieser Transactionen zu erkennen und sich zu überzeugen, wie die scheinbare Einheit des Dogma in jener Kirche nichts als eine trügerische Hülle ist, unter der die schärfsten Antithesen nicht ausgeglichen sind, sondern von hierarchischer Gewalt im Schimmer gehalten werden. Wie hoch steht in dieser Beziehung die bewunderungswürdige Consequenz des lutherischen und des reformirten Systems über den unbestimmten Latitüben des katholischen!

Daß bei einem Werke wie dem vorliegenden Manches übersehen werden konnte und über Manches die Auffassung eine verschiedene sein kann, liegt auf der Hand. Nicht um Splitterrichterei zu üben, sondern um dem Verfasser zu beweisen, mit welcher Theilnahme wir seiner mühsamen Arbeit gefolgt sind, wollen wir Einiges verzeichnen. So wird z. B. S. 25. behauptet, schon in

älterer Zeit habe man darin übereingestimmt, daß nicht der Nichtgebrauch der Sacramente an sich, sondern nur die Verachtung derselben den Verlust des ewigen Lebens nach sich ziehe, und dafür Anmerk. 3. zuvörderst auf eine Stelle Augustin's hingewiesen. S. 365 ff. wird dieß damit motivirt, daß nach Augustin Gott die *res sacramenti* auch ohne das äußere Zeichen geben könne. Allein diese Uebereinstimmung war damals doch noch keine so unbedingte, wie uns Hr. Hahn glauben machen möchte, und selbst Augustin hat diese Ansicht nur in der ersten Hälfte seiner kirchlichen und schriftstellerischen Thätigkeit getheilt. Wir lesen sie daher auch vorzugsweise in seinen Schriften gegen die Donatisten. In dem pelagianischen Streite kam er dagegen zu der Ueberzeugung, daß die Taufe und Eucharistie zum ewigen Leben unbedingt nothwendig seien (*de peccat. merit.* I, 24. §. 34.), und gründete darauf den Satz, daß die Katechumenenweihe den Empfänger, wenn er nicht getauft sei, nicht zum Eintritt in das Reich Gottes ausreichend befähige (*ibid.* 26. §. 42.). Nur der Märtyrertod galt ihm als vollständiger Ersatz für die mangelnde Taufe (*lib. XIII. de civit. Dei* c. 7., geschriebeben zwischen 416 und 420). In diesem Sinne lesen wir bei Gennadius (*de eccles. dogm.* 41. al. 74.): „*Nullum catechumenum, quamvis in bonis operibus defunctum, vitam aeternam habere credimus, excepto martyrio, ubi tota baptismi sacramenta complentur*“, ein Satz, den noch Rabanus Maurus *de universo* lib. IV. c. 9. wörtlich wiederholt hat (vergl. das Citat bei Hahn S. 250., wo jedoch nicht angegeben wurde, daß es ein Ausspruch des Gennadius sei). Uebrigens beruht dem Augustin die Wirksamkeit und die Nothwendigkeit der Taufe auf dem Begriffe der katholischen Kirche als des Institutes, das die *communio sanctorum* zum unveräußerlichen Inhalt, ihre Fürbitte zum ausschließlichen Privileg und den Geist Gottes, den *spiritus caritatis*, durch den man allein lebendiges Glied Christi werden kann, zur specifischen Gabe hat. Nur in ihr giebt es darum Sündenvergebung und Rechtfertigung. Nur in ihr können die Sacramente heilkräftig verwaltet und empfangen werden, und die Sätze, welche die Nothwendigkeit der Sacramente zum Heile aussprechen, sagen im Grunde nur die Nothwendigkeit der Gemeinschaft der katholischen Kirche aus, zumal Augustin die Sacramente vornehmlich als Bindemittel der kirchlichen Gemeinschaft ansieht. Ich verweise dafür auf meinen Artikel „Sacramente“ und insbesondere auf meinen Artikel „Taufe“ bei Herzog, wo ich den älteren und jüngeren Standpunkt Augustin's umfassend dargelegt habe.

Der Verfasser sagt S. 280., daß in älterer Zeit, namentlich bei Augustin, „das, was die Sacramente unmittelbar mittheilen, als etwas ganz Unbestimmtes, Indifferentes gedacht worden sei, nämlich als eine allgemeine göttliche Kraft, welche, an sich ohne positive Qualität, erst in dem Empfänger, und zwar durch die religiös-sittliche Beschaffenheit desselben, eine bestimmte Qualität erhalte, also entweder zum Leben oder zum Tode wirke“. Diese Formulirung scheint mir nicht ganz zutreffend. Sie stützt sich vornehmlich auf den Ausspruch *de bapt. contra Don.* III. c. 10. §. 15: „*Sacramento suo divina virtus adssistit sive ad salutem bene utentium sive ad perniciem male utentium*“, allein in diesem Ausspruche finde ich nicht Augustin's constante Ansicht präcis ausgedrückt. Er unterscheidet sonst immer scharf zwischen *sacramentum* und *res sacramenti*, *virtus sacramenti*, *gratia*. Jenes empfangen Alle ohne Unterschied, — es ist nur der äußere sacra-

mentliche Vollzug, was man auch wohl *forma sacramenti* nannte. Diese dagegen, die heilskräftige Wirkung, die Jedem zum Leben, Keinem zum Verderben gereicht, empfangen nur die Gläubigen als den die sacramentliche Handlung begleitenden objectiven Gehalt, es ist der heilige Geist als das Princip der Sündenvergebung und der Liebe. Das Sacrament als solches wird auch dem *fictus* zu Theil — ein Begriff, der im Abendlande zuerst bei Augustin auftritt —, der Geist nur denen, die es *fide non ficta* empfangen. Wohl läßt das Sacrament an sich, ganz abgesehen von der *res* oder *virtus sacramenti*, schon eine Wirkung auf den Empfänger, aber diese ist nicht als eine ihm mitgetheilte Kraft zu denken, sondern als eine Stellung zur Kirche als dem Leibe Christi und als die unerläßliche Voraussetzung, die ihn zur Erfahrung aller der Kirche verliehenen Gnadenwirkungen berechtigt, mithin als ein Verhältniß der Angehörigkeit und der Verpflichtung, in welches er eintritt und das ihn, wenn er durch seine Schuld die ihm darin dargebotene Gnade sich nicht aneignet, sondern sich gegen sie verschließt, vor Gott verantwortlich und strafbar macht. Diesen Gedanken hat Augustin in Beziehung auf die Taufe mit dem Charakter¹⁾ begründet, d. h. mit der Fiction, daß durch den äußeren Sacramentsempfang dem Täufling ein *distinctives* und *obligatorisches* Zeichen (eine *nota*, ähnlich der *nota militaris*) ausgeprägt werde, welches ihn verpflichte, auch Inhaber der durch das Sacrament versinnbildeten und in der Gemeinschaft der Kirche dargebotenen Gnade zu sein. Allerdings ist der Charakter an sich noch qualitätslos, aber nicht als Kraft, der die Würdigkeit des Empfängers erst die bestimmte Qualität giebt oder die in der würdigen Gesinnung desselben sich erst in positiver Richtung aus sich selbst bestimmt, sondern als Form, die dadurch ihren Inhalt gewinnt, daß die Gnade, deren Bild sie ist, zu ihr hinzutritt und ihr die reale Wahrheit giebt oder, wenn die Gnade, durch die *fictio* gehindert, nicht zu ihr hinzutritt, als unvertilgbares Zeichen ungelöster Verpflichtung an dem Getauften haftet. Naht er als Gläubiger, so erfolgt diese Realisirung und Erfüllung des Charakters im Moment der Taufe, aber nicht durch die subjective Kraft des Glaubens, sondern durch die objective Kraft der Gnade, die vom Glauben aufgenommen wird; naht er als *fictus*, so geschieht dieß erst im Momente der Bekehrung, und zwar in der *poenitentia*; sobald in dieser das Herz des Täuflings sich der bisher gehinderten Gnadenwirkung öffnet, für die er vermöge des unverlierbaren Charakters disponirt ist, wird sie auch in voller

¹⁾ Die Lehre vom Charakter ist von Augustin nur ausgebildet worden. Sie findet sich bereits in ihren Anfängen in den *excerptis ex Theodoto* c. 86. Hier wird gesagt: „Wie die unvernünftigen Thiere durch das Zeichen (*σημα*) ausweisen, weiß Eigenthum sie sind, so trägt auch die gläubige Seele, nachdem sie das Zeichen (*σημα*) der Wahrheit (in der Taufe) empfangen hat, die Wundenmaale Christi mit sich herum“ (d. h. sie läutert sich im endlichen Weltproceß). Diese *σημα* wird dann näher dahin erläutert, daß die Gläubige eine Münze ist, die Gottes Namen zur Inschrift und den Geist zum Bilde hat. Trotzdem können auch böse Geister, wenn sie den Menschen besitzen und ihn zur Taufe begleiten, die *σημα* empfangen, aber sie werden dadurch unheilbar (c. 83.), was wohl nur bildlicher Ausdruck für den Gedanken ist, daß die *σημα* dem Täufling, der sie ohne die entsprechende Gesinnung empfängt, nicht zum Segen, sondern zum Fluche gereicht. Hier haben wir auf gnostischem Boden die ersten Ansätze zu Augustin's Theorie; nur ist die Grundlage eine andere.

Realität von ihm erfahren. Die Taufe bedarf darum bei der Befehrung keiner Wiederholung.

Dies führt uns auf die Frage nach der Wiederholbarkeit des Sacramentes. Hr. Hahn sieht sehr richtig ein, daß dem Augustin nicht bloß die Taufe, sondern auch alle anderen Sacramente schlechtthin unwiederholbar sind (vergl. S. 262.). Ganz im Widerspruche damit behauptet er S. 254., „Augustin habe noch ausdrücklich erklärt, daß der Wiederholung der Confirmation nichts im Wege stehe, da sie ja nur die Bedeutung eines über dem Menschen gehaltenen feierlichen Gebetes habe“. Allein nicht von der Confirmation, sondern von der Handauflegung, die Hr. Hahn, wie man aus der Vergleichung mit S. 261. sieht, mit jener verwechselt, hat Augustin die Wiederholbarkeit ausgesagt, de bapt. III, 16. §. 21: „Manus autem impositio non sicut baptismus repeti non potest. Quid enim est aliud, nisi oratio super hominem?“ Nun eignet aber die Handauflegung nicht bloß der Confirmation, in welcher dem Getauften und in die Sphäre der Geistes- und Gnadenwirkungen Eingetretenen die spezifische Gabe der katholischen Kirche, die Gnade des Geistes, betend zugesichert wurde, sondern sie kommt bei allen Handlungen vor, in welchen um die Wirksamkeit des Geistes gefleht wurde, zunächst bei dem Eintritt in den Katechumenat, als vorläufigem Weiheact, damit der Geist die Herzen den catechetischen Belehrungen öffne, sodann vorzugsweise bei der Reconciliation, die dem Gefallenen die Gewißheit der erneuten Gemeinschaft des Geistes unter Gebet vermitteln, und endlich bei der Ordination, die dem angehenden Kleriker den Beistand des Geistes für seine Amtsführung gewährleisten soll. Nur insofern bei allen diesen Handlungen die *χειρὶς ἐπιθέσεως ἐνχρῆ* (Euseb. h. e. VII, 2.) stattfand, hat Augustin von der Irreabilität dieses Cultusactes geredet, aber keineswegs damit ausgesprochen, daß eine dieser Handlungen, deren keiner er ausschließ- lich angehörte, wiederholbar sei.

Ganz aus diesem Gesichtspunkte ist die Handauflegung bei der Rückkehr derer zu beurtheilen, welche von Häretikern getauft worden waren. Es ist auch hier dieselbe Verwechslung, wenn Hr. Hahn S. 235. derselben geradezu die Bedeutung der Confirmation beilegt. Haben sie auch die Wegner des Stephanus als manus impositio ad accipiendum spiritum sanctum bezeichnet, so haben sie dieß nur aus dem Grunde gethan, weil die Häretiker nicht den Geist, diese spezifische Gabe der katholischen Kirche, mitzutheilen vermögen; in dieser Anschauung stimmt ihnen auch Stephanus bei, aber er giebt der Handauflegung, die er allein an ihnen wiederholt wissen will, die Bestimmung ad poenitentiam, also wesentlich eine reconciliatorische Bedeutung. Daß diese Bestimmung die Vermittelung der Gemeinschaft des Geistes nicht ausschließt, geht aus dem oben Gesagten hervor; insofern aber die von Häretikern Getauften und Confirmirten von ihnen nur die Form des Sacramentes mit dem Charakter, aber nicht die res sacramenti, die Gabe des Geistes, empfangen haben, gewinnt die an ihnen bei der Aufnahme in die katholische Kirche vollzogene reconciliatorische Handauflegung zugleich den weiteren Zweck, ihnen das zu ergänzen, was an ihrer Taufe und Confirmation unvollständig geblieben war, also zugleich eine confirmatorische Bedeutung, ohne daß man sagen könnte, daß die Confirmation wiederholt worden wäre. Eine consequenter Durchföhrung wurde dieser Anschauung erst von Augustin gegeben.

Dieser betrachtet alle Sacramente der Häretiker als aus der katholischen Kirche entlehnt und darum auch auf die katholische Kirche abzwendend, insofern sie Sacramente Christi und seiner Kirche sind. Er hält sie daher auch, insofern sie von Häretikern verwaltet werden, für formell gültig, aber heilskräftig können sie nach seiner Ansicht erst werden, wenn der, welcher sie von Häretikern empfangen hat, in die Gemeinschaft der Kirche eintritt und ihres Geistes theilhaftig wird. Er stellt daher einen Solchen in eine Linie mit dem *fictus*; in beiden kann zu der Form des Sacramentes der reale Gehalt desselben erst dann hinzutreten, wenn das Hinderniß weicht; dieß geschieht bei dem *fictus* durch die *poenitentia*, bei dem rückkehrenden Häretiker durch den Eintritt in die Kirche; sein Eintritt ist daher wesentlich als Bußact und die Handauflegung, welche ihm die Gemeinschaft der Kirche und ihres Geistes gewährleistet, vornehmlich als *Reconciliation*s act zu fassen. Darum sagt er l. c. V, 23. §. 33: „*Manus impositio si non adhiberetur ab haeresi venienti, tanquam extra culpam esse judicaretur; propter charitatis autem copulationem, quod est maximum donum spiritus sancti, sine quo non valent ad salutem quaecumque alia sancta in homine fuerint, manus haereticis correctis imponitur.*“ Ebenso Innocenz I. (epist. 24, 4.) von den Arianern: „*Eorum laicos sub imagine poenitentiae ac spiritus sancti sanctificatione per manus impositionem suscipimus.*“ Endlich Peter der Lombarde (lib. IV. dist. 6. A.): „*Qui ab haereticis baptizati sunt servato caractere Christi (d. h. unter Bewahrung der stiftungsgemäßen Formel), rebaptizandi non sunt, sed tantum impositione manus reconciliandi, ut spiritum sanctum accipiant et in signum detestationis haereticorum.*“ Nach allen diesen Aussprüchen wurde der Häretiker nach Analogie des excommunicirten Gefallenen (denn auch die *haeresis* gehörte unter die schweren Sünden, auf denen Verlust der kirchlichen Gemeinschaft stand) behandelt und ihm demgemäß durch die Reconciliation die Gemeinschaft der Kirche und des in ihr waltenden Geistes restituirt. Da er aber diesen Geist noch nie empfangen hatte, so deckte die Reconciliation zugleich den Defect an der ihm früher ertheilten häretischen Taufe und Confirmation; indem manche Kirchenlehrer diese Seite des Actes vorzugsweise betonten, nahm allerdings die ursprünglich anders gedachte Handlung den Charakter der wiederholten Confirmation an. So sagt Leo ep. 129. ad Nicet. c. 7. von den zurückkehrenden Häretikern: „*Sola invocatione spiritus sancti per impositionem manuum confirmandi sunt, quia formam tantum baptismi sine sanctificationis virtute sumpserunt.*“ Darum verband man denn auch im Abendlande hier und da mit der Handauflegung die Chrismation, während in dem Morgenlande in diesem Falle die Chrismation die Stelle der Handauflegung vertrat.

Vortrefflich ist namentlich, was Hr. Hahn über die Lehre der Scholastiker von dem Charakter und der Wirkung der Sacramente sagt. Nur in Betreff seiner Erörterung der Wirksamkeit der Sacramente *ex opere operato* erlauben wir uns einige Bemerkungen. Die meisten Scholastiker verstehen darunter, daß die Sacramente durch die bloße Vollziehung kraft der ihnen immanenten oder sie begleitenden Kraft die Gnade Allen mittheilen, welche keinen *obex* setzen. Was es aber heiße, keinen Niegel setzen, darüber gehen die Meinungen auseinander. Die Einen verstehen darunter das Vorhandensein einer positiv guten Gesinnung, wie den Glauben (S. 408.); aber man darf daraus

nicht, was Hr. Hahn hätte bestimmter hervorheben sollen, auf eine Verwandtschaft mit der protestantischen Ansicht schließen. Diese Classe von Scholastikern betrachtete den Glauben nicht als Organ der Aneignung, sondern eben lediglich als Mittel der Disposition, wie Bellarmin trefflich bemerkt, als die Hand, nicht um die Gnade zu ergreifen, sondern um den vorhandenen Niegel hinwegzuschieben. Unter den Vertretern dieser Ansicht nennt Hr. Hahn namentlich den Thomas Aquinas. Nach der zweiten Ansicht ist mit dem Nichtsetzen des Niegels keineswegs das Vorhandensein einer positiv guten, sondern nur die Abwesenheit einer positiv bösen Gesinnung gemeint: die Sacramente rechtfertigen absque omni bono motu. Unter den Vertretern dieser Ansicht wird S. 411. Duns Scotus genannt. Wenn nun aber S. 412. neben diese beiden Ansichten noch eine mittlere gestellt wird, welche als Bedingung für den Empfang der sacramentalen Gnade nur ein Minimum guter Gesinnung, die attritio, voraussetze und demnach den Mangel derselben als obex betrachte, so können wir das nicht für richtig halten. Die Frage nach der Suffizienz der attritio hat mit der Lehre von den Sacramenten im Allgemeinen nichts zu thun, sondern berührt fast ausschließlich das Bußsacrament, bei dem man sich immer mit Exceptionen helfen mußte. Eben darum konnten unter den Vertretern dieser Ansicht S. 415. wieder Thomas und Duns Scotus genannt werden, von denen doch jener nach Hrn. Hahn der ersten, der Andere der zweiten Ansicht folgte. Zwar hat Duns Scotus gerade zur Taufe mindestens die attritio als Bedingung des Effects gefordert (S. 415. Anm. 248.) und Hr. Hahn argumentirt daraus (Anmerk. 238. am Ende), er sei sich in seiner Ansicht nicht immer gleich geblieben; allein er übersieht, daß Duns Scotus, wenn er sagt: „Non requiritur in veniente ad baptismum vera displicentia de peccatis, sicut in veniente ad poenitentiam, sed solum attritio, scilicet non velle peccare“, die Attrition nicht als das Minimum eines positiv guten, sondern nur als das Nichtvorhandensein eines positiv bösen Willens beschreibt und folglich in diesem Punkte seiner Ansicht vollkommen gleichgeblieben ist. Es mögen diese Bemerkungen genügen, um zu zeigen, daß trotz des aner kennenswerthen Fleißes und der rühmlichen Genauigkeit, die das Werk überall befundet, doch Manches schärfer und tiefer hätte gefaßt werden können.

Zum Schluß noch einige Berichtigungen. S. 121. wird gesagt, daß der Mönch Hiob um 1270 bei Leo Allatus (de cons. perp. III, 16, 10.) die Buße noch nicht unter die Sacramente gezählt habe; dieß ist ungenau, er identificirt sie nur mit der letzten Desung. Den Unterschied zwischen verbum und elementum hat der Sache nach nicht erst Tertullian (S. 141.), sondern bereits Justin M. (apol. I, 66.) und Irenäus (V, 2.). Wenn ferner S. 178. und 179. Anm. 23. Justin (apol. I, 65.) als Zeuge dafür aufgeführt wird, daß die Verwaltung der Eucharistie durch Laien in der ältesten Kirche nichts an sich Unstatthaftes gewesen sei, so ist dieß ein Irrthum. In der angeführten Stelle erscheint vielmehr der Vorsteher, d. h. Bischof, als der Consecrircnde und die Diakonen als Ausspender; die Diakonen aber sind doch gewiß nicht als Laien zu betrachten. Noch besremdlicher ist die Behauptung S. 180; „In der ältesten Kirche wurde unbedenklich auch Laien die Befugniß zuerkannt, Brod und Wein sowohl zu consecriren als die consecrirten Elemente auszutheilen.“ Nur das Letztere ist wirklich erweisbar, und zwar bei Sterbenden im Verhinderungsfalle des Priesters (Euseb. h. e. VI, 44.) und in der weit verbreiteten Sitte der Selbstcommunicirung mit

den reservirten Partikeln. Daß aber auch Laien consecrirt hätten, kann selbst aus Tertullian's Stelle *de exhort. castit.* 7: „et offers et tinguis et sacerdos tibi es solus“, nicht gefolgert werden, denn da auch bei Cyprian der Ausdruck „offerre“ nicht mehr ausschließlich von dem Weihe- und Opferact, sondern auch von der Spendung des Sacramentes gebraucht wird (*offerre apud confessores in carcere*, ep. 5. c. 2., womit nur die Austheilung der zuvor in der Gemeindeversammlung consecrirt Elemente gemeint sein kann), so wird es das Nächstliegende sein, das Wort *offers* auf die Selbstcommunicirung mit den reservirten Partikeln zu beziehen. Hr. Hahn sagt ja S. 180. selbst, daß schon Ignatius nur ein vom Bischof verwaltetes Abendmahl für ein wahres gehalten habe und daß die Consecration der Abendmahls Elemente in den folgenden Jahrhunderten als ausschließliches Privilegium der Bischöfe angesehen worden sei. Wenn S. 345. Anm. 270. gesagt wird, mitunter werde bei den Scholastikern dem eucharistischen Opfer geradezu die Kraft zugeschrieben, welche man dem Bußsacramente beilegte, so ist dieß zwar nicht unrichtig, aber jedenfalls nur so zu verstehen, daß die Wirkung des unchristlichen Gebetes den, für welchen geopfert wird, treibt, zu dem Bußsacrament seine Zuflucht zu nehmen, wie ich dieß ausführlich in den Artikeln „Messe“, „Messeopfer“ bei Herzog nachgewiesen habe. Wenn ferner S. 370. unter die Classe von Kirchenlehrern, welche angenommen haben, daß Gott nicht sowohl dem Element seine Gnade mittheile und durch das Element auf den Empfänger übergehen lasse, sondern daß Gott während des Gebrauches des Sacramentes auf den Empfänger unmittelbar einwirke, auch Cyrill von Jerusalem (*cat.* III, 4. XXI, 3.) gerechnet wird, so ist dieß insofern unrichtig, als beide Ansichten bei Cyrill vorkommen und unvermittelt neben einander stehen (vgl. meinen Artikel „Sacramente“ a. a. O. XIII, 233. und die Fortsetzung meiner Geschichte der Abendmahlslehre der griechischen Kirche in dieser Zeitschrift). Hr. Professor Hahn citirt öfter päpstliche Decretalien nach dem Gratian'schen Decrete, hat aber dabei übersehen, daß in dieses bereits viele pseudoisidorische aufgenommen sind; diese benutzt Hr. Hahn nun gleichfalls und behandelt sie nach der Reihenfolge, in welche er sie stellt, als echte. So S. 182: *Anacleti* (c. a. 103) *ad episc. Italiae* epist. 2. (ein Pseudoisid.), so S. 193. Anm. 95: *Urbani papae* epist. 1, c. 7. (es existirt nur ein Brief unter dem Namen dieses Papstes und dieser findet sich mit der angeführten Stelle in der pseudoisidorischen Sammlung), dann *Cyprian. epist.* 73. und eine Stelle aus der Schrift *de rebaptismo*, dann wieder ein pseudoisidorisches Citat aus *Eusebii papae* epist. 3. *ad episc. Tusc. et Camp.* (a. 307—312), hierauf eine Stelle aus Hieronymus. Das Citat aus *Euaristus papa* c. a. 105 (*Grat. P. II. c. 26. qu. 6. cap. 4.*) S. 184. Anm. 49. ist allerdings nicht pseudoisidorisch, gehört aber auch nicht diesem Papste, wie Gratian annimmt, sondern, wie Richter z. b. St. zeigt, dem Gerardus von Tours in *capp. c. 59. an.* An mehreren Stellen (S. 83. 193. u. 287 flg.) wird Bezug genommen auf den gleichfalls pseudoisidorischen Brief des römischen Bischofs Melchides um 314., *ad episc. Ilisp.* (bei Gratian *P. III. dist. 5. c. 2. u. 3.*) über die Confirmation; da dieser Brief bereits in der lateinischen Abhandlung des Verfassers angeführt ist und ich nicht Schönemann's Briefe der römischen Bischöfe, sondern nur den Gratian zur Hand hatte, wurde ich selbst durch Hrn. Hahn irre geleitet und benutzte ihn in dem Artikel „Sacramente“ a. a. O. S. 238. Nach dem ferner, was Thilo in dem Jahre 1832 „über die Schriften des Eusebius von Alexan-

drien und des Eusebius von Cäsar" erörtert hat, hätten doch wahrlich nicht aus den angeblichen Homilien des Letzteren (S. 286—288. Anm. 52. u. 53.) lange Stellen ausgeschrieben und abgedruckt werden sollen.

Unsere Bedenken, denen wir leicht noch andere hinzufügen könnten, sollen übrigens dem Werthe des Buches keinen Abbruch thun. Wir erkennen gern den großen Fleiß an, womit der Verfasser das weitläufige Material verarbeitet, sowie die Fülle trefflicher Bemerkungen, womit er es erläutert hat, und können nur mit aufrichtigem Dank für den ersprießlichen Dienst schließen, den er der Dogmengeschichte geleistet hat. Auch darüber habe ich mich gefreut, daß meine Untersuchungen auf diesem Gebiete durch sein Werk nicht nur in allen wesentlichen Punkten ihre Bestätigung, sondern auch vielfach ihre Ergänzung gefunden haben, obgleich ich hätte wünschen mögen, daß er nicht blos meine Schrift über das römische Bußsacrament und meine Artikel „Sacramente“ und „letzte Selung“, sondern auch meine Artikel „Ketzerkreuze“, „Messopfer“, „Schlüsselgewalt“ und „Taufe“ in Herzog's Realencyclopädie eingehender berücksichtigt hätte. Die Ausstattung des Buches ist eine würdige; Druckfehler finden sich, was bei der großen Anzahl von Anmerkungen besonders hervorzuheben ist, äußerst wenige, nur empfindet es gewiß jeder Leser als eine große Unbequemlichkeit, daß der Verleger im Interesse der Gleichförmigkeit den Anmerkungen auf beiden gegenüberstehenden Seiten den gleichen Raum zugemessen hat, so daß man sich genöthigt sieht, viele derselben statt unmittelbar unter dem Texte auf der vorhergehenden Seite zu suchen.

Frankfurt a. M.

Steitz.

Geschichte der evangelisch-lutherischen Gemeinde Ortenburg in Niederbayern. Denkschrift zur Jubiläumsfeier der dreihundertjährigen Einführung der Reformation daselbst am 17. und 18. October 1863, von Carl Mehrmann. Landshut 1863. 8. VIII u. 200 S.

Es ist eine evangelisch-lutherische Insel mitten im katholischen Altbayern, ein zwar sehr vereinsamtes und abgeschlossenes, aber doch ein altes, treu bewährtes Glied der evangelischen Kirche, die Gemeinde Ortenburg bei Passau, von deren Existenz und dreihundertjähriger Geschichte der Verfasser der vorliegenden Schrift, Pfarrer daselbst, aus Anlaß der dreihundertjährigen Reformationsjubiläumsfeier seiner Gemeinde der übrigen evangelischen Kirche Kunde bringen möchte, — um so mehr, da, wie er sagt, selbst viele Mitglieder der bayerischen Landeskirche nicht einmal das Dasein, geschweige die Geschichte dieser alten merkwürdigen Gemeinde kennen und da es an einer Darstellung dieser Geschichte, wenn auch nicht an Vorarbeiten dazu, bisher gefehlt hat. Wir heißen das fleißig gearbeitete und in aller Anspruchslosigkeit dargebotene Schriftchen ebenso freudig willkommen wie jede ähnliche Specialkirchengeschichte, die mit Benutzung urkundlichen Materials einen Beitrag giebt, um auch nur die kleinste Masche in dem großen Netze deutscher Kirchen- und besonders Reformationsgeschichte auszufüllen. Freilich wäre zu wünschen gewesen, daß der Verf. sein Material besser gesichtet und besser verarbeitet und so Manches, was entweder von gar keinem oder doch von ganz localem und persönlichem Interesse ist, weggelassen oder doch kürzer abgemacht hätte, als dieß zumal in dem zweiten speciellen Theil der Fall ist. Manches erklärt sich wohl aus der nächsten Bestimmung der Schrift für des Verfassers eigene Ge-

meinde, manche specielle Notiz mag auch ihren culturhistorischen Werth haben, Anderes aber ist lediglich unnützer Ballast, der am besten über Bord geworfen worden wäre. Allgemeines Interesse hat dagegen besonders der Abschnitt B. des ersten Theils (S. 28 ff.), die Erzählung von der Einführung der Reformation in der Gemeinde durch den Grafen Joachim von Ortenburg und seinen Prediger Cölestin, sowie die Geschichte der vielfachen Schwierigkeiten, Gefahren und Kämpfe, unter denen es schließlich gelang, gegenüber von den Anfechtungen Bayerns und den mancherlei Gegenreformationsversuchen im 16. und 17. Jahrhundert den evangelischen Glauben in jener kleinen protestantischen Enclave mitten zwischen einer eifrig katholischen Umgebung siegreich zu behaupten. Es bildet insofern die Geschichte der Erhaltung dieser weit vorgeschobenen und mannigfach bedrohten protestantischen Position im südöstlichen Deutschland ein erfreuliches Gegenstück zu der Geschichte jener Gegenreformationen und Verluste der evangelischen Kirche, die uns Hepppe zu erzählen angefangen hat.

Göttingen.

Wagenmann.

De Joanne Musaeo, theologo Jenensi. Oratio, quam ad memoriam augustanae confessionis ex lege beneficii Lynkeriani pie recolendam d. 30. Mai 1862 — habuit Fr. Guil. Buck, Hamburgensis, phil. Dr. etc. Jenae, Deistung, 1862. 8. 62 S.

Wer den Jenenser Theologen des 17. Jahrhunderts, Johann Musäus (geb. 1613, gest. 1681), den achtungswerthen Repräsentanten einer gemilderten Orthodexie in der Höhezeit des polemisch-scholastischen Orthodexismus, den ehrenwerthen, wenn auch von einem Calov übel verlästerten Mann von maßvoll besonnener Haltung neben dem theils leidenschaftlich erregten, theils ganz von scholastischer Kunst und Gewohnheit beherrschten Lehrbetrieb, den philosophisch gebildeten Apologeten des Christenthums gegen Deismus, Spinozismus und Atheismus und zugleich gewandten Polemiker wider Jesuiten, Socinianer, Arminianer, Reformirte etc., aus den neueren Darstellungen von Gaf (Geschichte der protestantischen Dogmatik, Band I. u. II.), Tholuck (akadem. Leben im 17. Jahrh.), Henke (Herzog's Real-Encycl. Bd. X. S. 112 ff.), G. Franke (Jenaische Theologie u. Geschichte der protest. Theologie, Bd. I.) kennen gelernt hat: der wird auch diese mit Fleiß, Verständniß und selbständigem Quellenstudium geschriebene Monographie, welche das Leben und die schriftstellerische Wirksamkeit des Musäus zwar nicht vollständig, aber doch nach ihren vornehmsten Seiten darstellt, nicht ohne Interesse lesen, wenn sie gleich des Neuen im Vergleich mit den genannten Darstellungen nicht viel enthält, die Zusammenfassung der einzelnen Züge zu einem einheitlichen Lebens- und Charakterbild vermissen läßt und durch das mangelhafte Latein und die allzu große Zahl der Druckfehler die Lectüre einigermaßen erschwert.

Im Einzelnen bemerken wir nur, daß der S. 11. behauptete Unterschied zwischen „Protestantes“ und „Calviniani“ hinsichtlich des Verhältnisses von Philosophie und Theologie in dieser Allgemeinheit nicht richtig, das Urtheil über Spinoza (S. 16.), daß er *praeursor dici potest illius theologorum scholae, quae nostris diebus optime de theologiae disciplina merita est*, seltsam, — die Definition des Synkretismus, man habe damit bezeichnet *omnem accessum ad ec-*

clesiam Romanam (S. 23.) ungenügend, — das Schlußurtheil über Musäus, er sei propugnator et vindex der libertas cogitandi, sentiendi et dicendi, welche sich die literarum universitas Salana stets bewahrt habe, doch ziemlich vag und einseitig ist. Die der oratio selbst (S. 1—28.) beigelegten annotationes ad vitam et scripta Musaei illustranda (S. 29—61.) geben noch reichhaltiges biographisches und literarhistorisches Detail und namentlich zum Schluß einen vollständigen catalogus librorum Musacianorum, im Ganzen 77 Nummern enthaltend.

Göttingen.

Wagenmann.

Wiese, Dr. L., Milton's Verlorenes Paradies. Berlin, Wiegandt und Grieben, 1863. IV u. 56 S.

Es ist das wieder einer jener gehaltvollen, fein gebachten und fein stilisirten Vorträge im Berliner evangelischen Verein, deren der Hr. Verf. schon mehrere gehalten (über den Mißbrauch der Sprache, die Bildung des Willens, von Gelübden &c.) und nachher auf Verlangen dem Druck übergeben hat, — eine jener „Laienpredigten“, wie man mit einer von dem Verfasser gern adoptirten Bezeichnung jene Vorträge genannt hat. Nicht das Aesthetische oder Literaturgeschichtliche ist ihm dabei die Hauptsache, vielmehr wird Milton's Gedicht nur benutzt zum Ausgang für eine selbstständige ethisch-religiöse Betrachtung. Freilich glauben wir fast, es werde manchen Hörern und Lesern gerade umgekehrt gehen als dem Verfasser: sie möchten wohl den ersten literaturgeschichtlichen Theil gern etwas weiter ausgeführt, die an das Milton'sche Gedicht angeknüpften selbstständigen Betrachtungen lieber etwas kürzer gefaßt sehen.

Nur mit wenigen Strichen wird zuerst John Milton's Lebenszeit geschildert, — „die ereignisreichste Zeit der englischen Geschichte, wo in politischen und religiösen Kämpfen gewaltige Kräfte aufeinandertrafen und wo seit dem Zeitalter Elisabeth's auch die Literatur ihren ersten großen Aufschwung genommen hatte, — die Zeit, welche deutlich die Keime der gesammten späteren Entwicklung des englischen Staats- und Literaturlebens enthält.“ Dann das Charakterbild Milton's (S. 6 f.): „eine festgeschlossene Persönlichkeit, ein aufrichtiger Christenglaube, mit puritanischer Strenge gepaart, die Widerstandskraft eines energischen Charakters, Schärfe des Verstandes, Gefühlswärme einer contemplativen Natur, ungebrochen bei allem Widerwärtigen, das ihn traf.“ Nun das Gedicht selbst, seine Entstehung und sein Inhalt in kurzen Zügen dargelegt (S. 7—16.). Eine Reihe von Fragen schließen sich daran — historische, literarhistorische, ästhetische, theologische; sie werden sämmtlich nur eben angedeutet (S. 16—18.), gewiß zum lebhaften Bedauern der meisten Leser, die über das in England wie in Deutschland mehr geehrte als gelesene Gedicht, seine Entstehung, sein Verhältniß zur vorangehenden und gleichzeitigen Literatur wie zu den politisch-kirchlichen Kämpfen der Zeit, seine Wirkung und sein Fortleben in England und außerhalb, seinen poetischen Werth, seine Abhängigkeit von älteren Vorbildern, von Homer, Virgil, Tasso wie von dem Angelsachsen Caedmon, sein Verhältniß zur biblischen Grundlage wie zur Kirchenchre gern Weiteres aus kundigem und urtheilsfähigem Munde vernommen hätten. — Der Verfasser faßt nur kurz sein Gesamturtheil (S. 18.) dahin zusammen, „daß zwar große Mängel und Ungleichheiten in dem Gedicht zu bemerken, daß aber diese durch großartige Schönheiten an vielen Stellen, durch Pracht, Tiefe und kräftigen Wohlklang der Poesie, durch

ein zartes Naturgefühl und ebenso oft auch durch Tiefe der Gedanken aufgewogen werden“.

Doch dergleichen Betrachtungen und kritische Erörterungen liegen außer des Verfassers Zweck, ihm ist es vielmehr um den Gehalt und die Idee der Sache selbst zu thun, um die in dem Gedicht dargestellten ewigen Wahrheiten. Dem „verlorenen Paradies“ fehlt es an einem das religiöse Gefühl befriedigenden Schluß; es läuft in eine Negation aus; es bedarf einer Ergänzung. Diese hat es in Milton's „wiedergewonnenem Paradies“, das ohnedies weit hinter dem ersten zurücksteht, nicht gefunden (S. 21—26.), auch in Klopstock's, des deutschen Milton, Messlade nicht, die eben da einsetzt, wo Milton aufhört, die zwar das erlösende Leiden des Mittlers, nicht aber die Erlösung und Wiederherstellung selbst als Thatsache und Zustand zur Darstellung bringt.

Wo liegt nun, wenn wir die von Milton angeregten Gedanken weiter verfolgen, dasjenige, was wir für unser christliches Bewußtsein in der Ergänzung seines großen Gedichtes vermissen? — oder mit anderen Worten: wo liegt das wiedergewonnene Paradies, das wir als Gegenstück und Ersatz für das verlorne postuliren? Hier geht die literargeschichtliche Betrachtung des Verfassers in die ethisch-religiöse, in die „Laienpredigt“ über. Was weder Milton noch Klopstock, noch auch der Dritte in diesem christlichen Dichterkleeblatt, Dante (S. 50 ff.), zur Anschauung bringen, was aber eben überhaupt nicht Gegenstand epischer Darstellung sein kann, das ist das wahrhaft wiedergewonnene Paradies, der Stand des erlösten Menschen, die wiedergewonnene herrliche Freiheit der Kinder Gottes, das neue Friedensreich Jesu Christi, das weder ein bloß zukünftiges und jenseitiges ist, wie die Einen in ihrem unevangelischen Pessimismus, noch auch ein bloß diesseitiges, wie ein unchristlicher Optimismus und Eudämonismus glaubt, sondern die hier schon beginnende, jenseits sich vollendende Erlösung, daher zwar die Erde kein Zammerthal, aber auch der Paradiesesgarten ungeachtet aller Segnungen des Christenthums und aller Siege des Menschengesistes über die Natur noch nicht wiederhergestellt ist. Seine poetische Darstellung aber hat diese Idee — oder vielmehr Realität des wiederhergestellten Paradieses zwar in keinem christlichen Epos gefunden, wohl aber in der christlichen Lyrik, in dem geistlichen Lied der evangelischen Kirche; das Gesangbuch in seiner Gesamtheit ist das von der christlichen Kirche selbst gesungene große Gedicht von dem wiedergewonnenen Paradiese.

Dies eine flüchtige Skizze des in seinem zweiten ethisch betrachtenden wie in seinem ersten literarhistorisch-ästhetischen Theil gleich werthvollen und anregenden Vortrags.

Göttingen.

Wagenmann.

Systematische Theologie.

Zur Dogmatik. Von Dr. Richard Rothe. Von Neuem durchgesehener und durchgängig vermehrter Abdruck aus den Theolog. Studien und Kritiken. — Gotha. Verlag von Friedrich Andreas Perthes. 1863.

Recensent gehört nicht zu denjenigen Anhängern des Herrn Verfassers, von denen das in verba magistri jurare gilt; solche Anhänger wird Dr. Rothe selbst

am wenigsten sich wünschen. Recensent kann vielmehr gar Manchem auch von dem, was Dr. Rothe in der vorliegenden Schrift sagt, nicht beistimmen. Er muß zumal dann bedenklich werden oder geradezu widersprechen, wenn der Hr. Verf., sei es aus Liebe zur dialectischen Schärfe, Bestimmtheit, Klarheit, Consequenz und Entschiedenheit, sei es aus der grundsätzlichen Absicht, sich mit den alten kirchlichen Lehrbestimmungen und Ausdrucksweisen möglichst klar und reinlich auseinanderzusetzen, z. B. auf das Reden von dem Worte Gottes ganz Verzicht geleistet und die Bibel bloß die heilige Schrift genannt wissen möchte (S. 167.) und wenn er zwar keineswegs die Inspiration überhaupt leugnet, doch aber die Bibel nicht inspirirt nennen will, die Inspiration der heiligen Schriftsteller durchaus zugiebt, die Inspiration der heiligen Schriften aber leugnet (S. 272.).

Recensent gehört aber noch viel weniger zu den Gegnern Rothe's, am allerwenigsten zu denjenigen seiner Gegner, welche zwar den scharfsinnigen Geist Rothe's bewundern, an den Resultaten seiner theologischen Forschungen aber, an seinen Behauptungen, ja an seinem System überhaupt das Christliche bezweifeln oder wohl gar leugnen möchten. Rothe ist, das wird auch in dem vorliegenden Buche wieder offenbar, nicht bloß ein Mann vom schärfsten Geist, sondern auch ein Theolog und Christ vom innigsten Gemüth, von wahrhaft lebendigem Glauben und, was über allen Zweifel erhaben und als hochwichtig stets vor Augen zu halten ist, von tiefster Demuth (vergl. seine bezüglichen Aussprüche S. 84. 90. 108. 110. 117. 124. 165. 167. 200. 203. 223 f. 252. 279. 310. 330. 342 ff. 356.). Auch das Negative in dem vorliegenden Buche ist darum, trotzdem man Manchem nicht beistimmen kann, hoch zu achten und gar wohl zu beachten; es giebt unserer Zeit zu sehr trübtigen Bedenken an dem Hergebrachten Anlaß (vgl. besonders S. 155 f. und S. 342—349.) und kann zu reichem Segen werden, wenn es mit christlich-gläubiger Weisheit, Wahrheitsliebe und Demuth erwogen, bethätigt und durchgeführt wird.

„Zur Dogmatik“ überschreibt der Hr. Verf. sein Buch. Er bringt zuerst die Idee einer evangelischen Dogmatik, wie sie ihm vorschwebt, dem Leser zur Anschauung (S. 1—53). Auch nach ihm muß die evangelische Dogmatik mit einer Bibliologie sich eröffnen, und eine Bibliologie giebt denn auch der Hr. Verfasser im zweiten und dritten Artikel seines Buchs (S. 53. bis zum Schluß), so jedoch, daß sein Absehen keineswegs auf die Aufstellung einer vollständigen Lehre von den Objecten der Bibliologie geht, sondern lediglich auf eine Besprechung derjenigen Punkte, die er als die an diesem Orte eigentlich maßgebenden betrachtet. Mit besonderem, in seiner ganzen Ueberzeugung tiefbegründetem Interesse thut er zunächst das, ohne welches eine Lehre von der heil. Schrift nicht construiert werden kann, er stellt den Begriff der Offenbarung fest, der ihm aus den zwei Momenten der Manifestation und Inspiration besteht (S. 53—120.). Es folgt dann die Lehre von der heiligen Schrift, und zwar sind die Punkte, die hier behandelt werden: Wort Gottes, Inspiration, Unfehlbarkeit, Kanon (S. 121—356.).

Daß das Ganze auf eine einnehmende, ja fesselnde Weise behandelt wird, bedarf bei einem Buche von Rothe keiner ausdrücklichen Erwähnung. Die Sprache ist eben so klar und scharf als edel und schön, oft erbaulich, erhaben und erhebend. Eine Menge überhaupt neuer oder wenigstens auf's Neue an's Licht gezogener und mit Gewicht betonter Gedanken tritt uns entgegen, und eine

Fülle von Citaten aus der neueren Literatur bezeugt abermals die umfassende, allseitige, Allen das Herz öffnende und von Allen zu lernen begehrende Gelehrsamkeit des hochverehrten Mannes. Auch an schlagenden Vergleichen und erhebenden Bildern ist die Darstellung reich (S. 62. 78. 86. 104. 121. 124. 153.), und endlich ist eine hohe Zierde ihr die Liebe, die der Herr Verfasser auch in der Polemik allenthalben offenbart. Da ist trotz der scharfen Gegensätze nirgends eine Gereiztheit oder gar Bitterkeit; auch wo der Hr. Verf. sehr bestimmt und entschieden seinen dogmatischen Widersachern, wie insonderheit dem Prälaten Mehring, entgegentritt (S. 265—267. 286 ff.), bleibt er doch völlig frei von leidenschaftlichem Eifer, und die innige Liebe, mit der er gegen seinen Jugendfreund Dr. Stier spricht (S. 185.), hat etwas Rührendes.

Gehen wir nach diesen allgemeinen Bemerkungen an das Referat über das Einzelne.

Erster Artikel: Begriff der evangelischen Dogmatik (S. 2. bis 54.). Der Artikel handelt zunächst vom Dogma und der Dogmatik überhaupt (S. 2—18.) und sodann von der evangelisch-protestantischen Dogmatik insbesondere, und zwar von dem eigenthümlichen Princip, den Quellen, der systematischen Gliederung der evangelischen Dogmatik und von der Methode der Behandlung der einzelnen Dogmen (S. 19—54.). —

Dogmatik ist die Wissenschaft von den Dogmen. Was ist ein Dogma? Ein Dogma im theologischen Sinne hat in der Religion seine Wurzel und will aus dem Begriffe dieser heraus erklärt sein. Die Religion ist, an sich betrachtet und wenn es sich rein um die genetische Entwicklung ihres Begriffs handelt, nicht um die Art und Weise, wie jetzt bei uns, in der schon bestehenden religiösen Gemeinschaft, das Individuum zur Religion kommt, ursprünglich ein Subjectives, Frömmigkeit, — die subjective Religion ist das Primitive, die objective das Abgeleitete. Die notwendige Voraussetzung der subjectiven Religion ist die Offenbarung. Nur kraft der Anregung durch eine äußere Objectivität, d. h. durch (natürliche oder übernatürliche) Offenbarung vollzieht sich das menschliche Bewußtsein als Gottesbewußtsein, und erst wenn so in Folge der Offenbarung die subjective Religion, die Frömmigkeit, d. h. das Bestimmte des persönlichen Individuums durch Gott, nach allen Seiten seiner Persönlichkeit geschehen ist, erst wenn in diesem Subjectiven ein Religiöses, das da objectivirt werde, gegeben ist, kann die objective Religion entstehen. Dieses Subjective von Religion kann aber dann nicht blos, sondern wird und muß sich auch objectiviren, sich zur Darstellung bringen für sich und Andere, und zwar wiederum nach allen Seiten der menschlichen Persönlichkeit hin. Der Hr. Verf. zeigt nun, wie die Objectivirung der Frömmigkeit nach der Seite hin sich vollzieht, die den dem Begriffe des Dogma's nachspürenden allein interessiert, nach der Seite des erkennenden Handelns hin. Wie das religiöse Erkennen selbst in seiner Entwicklung eine Reihe von Stufen durchläuft, so, dem entsprechend, auch die Objectivirung desselben. Das religiöse Erkennen ist zuerst Erkennen mit dem religiösen Gefühl, religiöses Ahnen (wie das Erkennen überhaupt anhebt mit dem Gefühl; wir ahnen früher, als wir denken; die Parallele zwischen dem Erkennen überhaupt und dem religiösen Erkennen führt der Hr. Verf., von jenem immer ausgehend, durch alle die betreffenden Stufen durch); die Gottesahnung ist unsere früheste religiöse Er-

kenntniß; dieselbe objectivirt sich in einer individuell bestimmten (gefühlsmäßigen) Darstellung (mittels der Phantasie), in einem Bilde, und ist somit Mythologie (dies Wort selbstverständlich ohne jede üble Nebenbedeutung gebraucht). Auf zweiter Stufe vollzieht sich das religiöse Erkennen als religiöses Denken (mit dem Verstande) und setzt dann ein religiöses Wissen ab; die Objectivirung desselben ist die religiöse Lehre. Religiöses Wissen und religiöse Lehre sind aber wieder in sich selbst, auf einander entsprechende Weise, mannichfach abgestuft. Jenes Wissen ist zunächst bloße religiöse Vorstellung, die sich objectivirt als Religionsmeinung. Die religiöse Vorstellung wird zum religiösen Gedanken, der seine Objectivirung findet in dem religiösen Lehrsatz. Aus den religiösen Gedanken wird schließlich ein religiöses Gedankensystem, dessen Objectivirung das religiöse Lehrsystem ist. Um nun von hier aus auf den Begriff des Dogma's zu kommen, wird das bisherige Ergebniß auf concretem Gebiete verwerthet. Der bis jetzt verfolgte Proceß vollzieht sich in concreto in der ausschließend religiösen Gemeinschaft, in der Kirche, und zwar in der allein eigentliche Dogmen hervorbringenden christlichen Kirche. Die kirchliche Lehre hat denselben Entwicklungsproceß zu durchlaufen, den der Herr Verfasser zuvor in abstracto an der religiösen Lehre nachgewiesen hat. Sie tritt zuerst in der Gestalt kirchlicher Religionsmeinungen auf und wird von da aus auf die Stufe kirchlicher Lehrsätze erhoben. Wird ein religiöser Lehrsatz von der Kirche selbst und unter ihrer eigenen Autorität ausdrücklich aufgestellt (positiv gemacht) und als der adäquate und allgemein gültige Ausdruck der eigenthümlichen Bestimmtheit ihrer Frömmigkeit nach einem ihrer besonderen Momente sanctionirt: so wird er damit ein kirchlicher Lehrsatz oder ein Dogma. Auf vollendete Weise vollzieht sich diese Sanction eines religiösen Lehrsatzes zu einem kirchlichen oder Dogma erst mittelst einer urkundlichen, schriftlichen Erklärung der Kirche, d. h. mittelst eines kirchlichen (Lehr-) Symbolums. In abschließender Weise vollendet sich diese Feststellung der kirchlichen Lehre mit dem Beisammensein eines vollständigen Complexes von einzelnen symbolisch fixirten Dogmen, in welchem alle wesentlichen besonderen Momente des eigenthümlich bestimmten frommen Bewußtseins der Kirche als religiöses Wissen objectivirt sind ¹⁾.

¹⁾ Der Herr Verfasser weist nach, wie der hier entwickelte Begriff des Dogma's sich zu dem Unterschiede von „Glaubenssätzen“ und „Lebenssätzen“ ganz indifferent verhält. Das ist richtig, und ebenso dieß, daß das Dogma (in der theologischen Bedeutung) immer eine Kirche voraussetzt und schlechterdings nur als kirchliches vorkommen kann. Wenn er nun aber weiter folgert, daß, nachdem die christliche Kirche in eine Mehrheit von einander relativ entgegengesetzten kirchlichen Gemeinschaften zerfallen ist, es immer nur Dogmen als confessionell bestimmte geben könne, daß seit der Trennung der Kirchen es allgemeine christliche Dogmen nicht mehr gebe: so können wir ihm hier nicht beitreten. Es fragt sich doch, ob in der Sonderkirche alle ihre Dogmen durch das ihr eigenthümliche Princip auf charakteristische Weise bestimmt sind. Denken wir z. B. an die Dogmen von der Trinität, von der Gottheit Christi. Manche Secten modificiren oder verwerfen zwar freilich auch diese Dogmen; dies jedoch ist zu allen Zeiten der Fall gewesen, auch vor der Trennung der Kirchen. Auch die Berufung auf das apostolische Symbolum entkräft-

Die Dogmen kommen jedoch zunächst vereinzelt zur Welt; sie bilden auch bei einem vollständigen Complex von einzelnen symbolisch fixirten Dogmen immerhin zunächst nur ein Aggregat, keinen wirklichen Organismus. Die Aufgabe nun, die einzelnen Dogmen selbst wieder zu begreifen durch die systematische Organisirung und Aneinanderarbeitung derselben, ist die dogmatische; sie ist gelöst, sobald die einzelnen Dogmen organisirt, unter sich in gliedlichen Zusammenhang gesetzt, die einzelnen Glaubenssätze zu Glaubensartikeln erhoben sind; das solcherweise zu Stande gebrachte System der Dogmen ist die Dogmatik. Es läßt sich aber diese Aufgabe nur durch ein dialectisches Verfahren lösen, wie auch nur durch eben dasselbige die einzelnen Dogmen hervorgebracht sind. Die dogmatisirende Thätigkeit ist somit nur die natürliche und nothwendige Fortsetzung der dogmenbildenden, ja sie wird selbst theilweise eine dogmenbildende, weil sie unvermeidlich allemal zugleich eine dogmenumbildende ist. Somit ist die Dogmatik die systematische oder die wissenschaftliche Darstellung der in einer bestimmten Kirchengemeinschaft öffentlich geltenden Lehre — oder ausführlicher: die wissenschaftliche Darstellung der Lehrsätze, in welchen eine bestimmte kirchliche Gemeinschaft ihr eigenthümliches frommes Bewußtsein ausdrücklich und authentisch in begrifflicher Weise ausgesprochen hat, nach ihrem inneren Zusammenhange unter einander. Sie hat folglich die in der bestimmten Kirche geltende, unter öffentlicher Autorität in Lehrsätzen ausgesprochene Lehre genau zu ermitteln und tren darzustellen durch Herstellung eines inneren Zusammenhanges vermöge der Auffindung des alles Einzelne beherrschenden und eben deshalb auch organisirenden Grundprincips. Solche Darstellung der kirchlichen Lehre wird aber ganz von selbst zugleich zu einer Beurtheilung derselben. Diese Beurtheilung muß eine freie sein, sie darf nicht grundsätzlich auf die durchgängige Bewährung, beziehungsweise Vertheidigung der kirchlichen Lehre ausgehen; sie ist aber auch eine gebundene, und zwar dadurch, daß sie keinen anderen Maßstab anlegen darf als diejenigen Principien, welche die betreffende Kirche selbst als für ihre Lehre maßgebende anerkennt. Die Dogmatik ist demnach wesentlich eine positive (weil sie in der positiven, historisch gegebenen Kirchenlehre ein gegebenes Object hat) und zwar näher eine historisch-kritische Disciplin; eine speculative Disciplin dagegen ist sie nicht, wenn sie auch zur Vollziehung ihres Geschäfts ein speculatives System und zwar ein selbstständig theologisches als eins von den ihr unentbehrlichen Instrumenten voraussetzt. Ein *mixtum compositum* aus positiven und speculativen Elementen unter dem Namen einer Dogmatik, wohl gar einer philosophischen Dogmatik, verwirft darum der

tigt der Herr Verfasser nicht, wenn er sagt: „Das apostolische Symbolum ist kein Inbegriff von Dogmen. Die in ihm niedergelegte kirchliche Lehre hat die Stufe des eigentlichen Dogma's noch gar nicht erreicht, wie schon ihr rein historischer Charakter zeigt.“ Es gab doch zur Zeit der Aufstellung dieses Symbolums in seiner Totalität auch schon eine Kirche und immerhin auch schon ein theologisches Wissen, und die Kirche hat diesen Complex von Dogmen als den adäquaten und allgemein gültigen Ausdruck der eigenthümlichen Bestimmtheit ihrer Frömmigkeit z. B. durch den Gebrauch des Symbolums bei der Taufe functionirt.

Herr Verf. durchaus. Ebenso vermag er nicht, so unbedingt er auch die Abhängigkeit der Dogmatik von der heiligen Schrift, mithin auch von der exegetischen Theologie anerkennt, von einer „biblischen Dogmatik“ zu reden. Er erkennt natürlich religiöse Lehre in der Bibel an, leugnet aber, daß es in der Bibel Dogmen giebt, weil die religiöse Lehre der Bibel einerseits noch nicht die Stufe der Ausbildung erreicht hat, daß sie eine streng begriffsmäßige und folgeweise lehrfällige genannt werden dürfte ¹⁾, und weil sie andererseits noch nicht den Stempel ausdrücklicher kirchlicher Autorisation und Sanction zur ausschließend geltenden Kirchenlehre an sich trägt.

Indem der Herr Verf. jetzt zur evangelisch-protestantischen Dogmatik insbesondere übergeht, ist natürlicher- und nothwendigerweise das Erste, was er will und thut, dieses, daß er das eigenthümliche Princip der evangelisch-protestantischen Dogmatik scharf auffaßt. Das Princip der evangelisch-protestantischen Kirche muß auch das ihrer Dogmatik sein. Wir dürfen jedoch nicht evangelische Kirche mit evangelischem Christenthum verwechseln; letzteres greift ohne Vergleich weiter als erstere. Die gangbaren Bezeichnungen: „materiales“ und „formales“ Princip, erkennt auch der Herr Verf. als mißlich und unbequem, giebt aber zu, daß sich schwerlich geeignetere werden auffinden lassen. Es ist unleugbar eine besrembliche Erscheinung, daß die evangelische Kirche auf zwei Principien zurückgehen soll, und doch scheint nur darin ein Mangel wahrer innerer Einheit gleich von ihrer Genesis an zu liegen; in Wahrheit gehören beide Principien unauflöslich innerlich zusammen. Schon die historische Betrachtung der Sache zeigt diese engste Zusammengehörigkeit. Die Grundthatfache, auf der sich, der Geschichte zufolge, die evangelische Kirche erbaut hat, ist die persönliche Erfahrung, welche die Reformatoren, vor allen anderen Luther, von dem Gerechtfertigtwerden des sündigen Menschen allein durch den Glauben an Christum als den Versühner der Sünde, aus reiner freier Gnade Gottes, ohne irgend ein menschliches Verdienst, machten. Aber zu dieser Erfahrung gelangten die Reformatoren bestimmt gerade mittelst des Rückganges auf die heilige Schrift. Mit dem materialen Princip war ihnen also das formale unmittelbar zugleich gegeben. Und nicht bloß die Geschichte, auch die Natur der Sache selbst bekundet jene innigste Zusammengehörigkeit. Nach dem materialen Princip muß das sündige Individuum selbst, durch seine (innerste und freieste und darum) eigenste That, durch seine schlechthin freie, vertrauensvolle, unbedingte Hingebung, d. h. durch den Glauben an Christum, ohne die Dazwischenkunft irgend eines Dritten, sein Verhältniß zu Gott wieder in's Reine bringen. Die Kirche kann den Einzelnen nur zu Christo hinführen, nicht aber für ihn an Christum glauben. Zum Glauben kommen kann der Einzelne aber nur in dem Falle, wenn

¹⁾ Ob das nun gerade so bestimmt und ausdrücklich nöthig ist? Ob wohl in der späteren Zeit, den ersten Jahrhunderten der christlichen Kirche, wo Nothe doch Dogmen zugeibt, die kirchlichen Lehren diese von Nothe geforderte Stufe streng begriffsmäßiger Ausbildung erlangt haben mögen? Und trägt nicht die religiöse Lehre der Bibel dennoch den Stempel ausdrücklicher kirchlicher Autorisation und Sanction an sich, da die Kirche die heilige Schrift nachher als die alleinige Autorität und Norm in Glaubenssachen sanctionirt hat?

Christus ihm auf eine wirklich objectiv Weise gegeben ist, in einem urkundlichen Bilde, das für den Einzelnen auf vollkommen selbstständige Weise vorhanden ist, so daß das Verständniß desselben nicht wieder erst irgendwie durch die Dazwischenkunft eines Dritten bedingt ist. Die derartige Urkunde ist die heilige Schrift (nach Luther die *oðz* Christi). Hängen somit die beiden Principien der evangelischen Kirche und Theologie innerlich unauflöslich zusammen, so sind sie auch in Wahrheit nur ein einziges und lassen sich in diese eine Formel zusammenfassen: die spezifische Eigenthümlichkeit der christlichen Frömmigkeit als evangelisch-kirchlicher stehe darin, daß sie ihren Ursprung und ihre Quelle wesentlich hat aus und in der dem sündigen Menschen allein durch den Glauben an Christum, als den Verfühner der Sünde, wie er selbst ihn aus der heiligen Schrift auf authentische Weise persönlich kennen gelernt hat, aus reiner und freier göttlicher Gnade zu Theil werdenden Rechtfertigung vor Gott.

Bei der Frage nach den Quellen der evangelisch-protestantischen Dogmatik muß man sich erinnern, daß die Dogmatik aus zweierlei Elementen besteht, aus einem historischen und einem kritischen. Der Herr Verf. will an diesem Orte nur die Frage nach den Quellen beantworten, aus welchen das historische Element der Dogmatik zu schöpfen hat. Es kommt betreffs dieses Elements auf zweierlei an: einmal auf die sichere und genaue Erniirung des dogmatischen Thatbestandes, sodann auf die möglichst klare und genaue entwickelnde Ausführung der als die wirklichen nachgewiesenen Dogmen. Der dogmatische Thatbestand ist ausschließend aus den symbolischen Bildern der evangelischen Kirche zu erheben; die entwickelnde Ausführung der in den Symbolen gegebenen Dogmen aber, soweit sie nicht schon in diesen selbst enthalten ist, muß der Dogmatiker theils aus der dogmatischen wissenschaftlichen Tradition der evangelischen Kirche, theils aus seinen eigenen wissenschaftlichen Mitteln schöpfen. Jene Tradition liegt vor in den Schriften der Reformatoren und in denen der evangelischen Dogmatiker, und zwar, die letzteren angehend, in den Schriften durchschnittlich nur der älteren unter ihnen, weil ungefähr mit dem Anfange des 18. Jahrhunderts ein Wendepunkt eintrat, von dem ab der ursprüngliche dogmatische Lehrbegriff der evangelischen Kirche sich nicht weiter aus sich selbst heraus fortbildete, sondern sich in sich selbst aufzulösen begann. Die Schwierigkeit, daß die evangelische Dogmatik, sowohl was die Symbole als was die dogmatische wissenschaftliche Tradition angeht, auf lutherische und reformirte Quellen zugleich angewiesen ist, ist eine erhebliche, aber keine unüberwindliche. Der Consensus ist so überwiegend, daß die Differenzen, beziehungsweise die Widersprüche, ganz in den Hintergrund treten. Wo die lutherische Lehre und die reformirte als These und Antithese neben einander zu stehen kommen, hat die dogmatische Beurtheilung das Fehlerhafte in der bisherigen Dogmenbildung beider Kirchen anzuerkennen und eine Verbesserung derselben in einer den Gegensatz versöhnenden höheren Einheit anzustreben.

Die Beantwortung der Frage nach der systematischen Gliederung der evangelisch-protestantischen Dogmatik hat von den Principien derselben auszugehen. Das kirchlich-evangelische, christlich-fromme Bewußtsein ist das Bewußtsein des Individuums um seine reelle Gemeinschaft mit Gott als eine wesentlich durch den rechtfertigenden Glauben an Jesum als den Er-

löser von der Sünde vermittelte. Dieses Bewußtsein hat offenbar zwei einander gegenübertretende Seiten. Es ist in ihm das Bewußtsein von einem natürlichen Mangel der Gemeinschaft mit Gott, das Bewußtsein der Sünde, gesetzt, ebenso aber auch das Bewußtsein, daß diese Losgerissenheit von Gott jetzt thatsächlich aufgehoben ist in dem christlichen Individuum, und zwar durch eine göttliche Erlösung, folglich principiell von Gott (nicht von Menschen) aus, vermöge seiner erbarmenden Liebe, mithin das Bewußtsein der Gnade. So zerfällt die evangelische Dogmatik in zwei Haupttheile; sie ist die begriffliche Construction dieses zweiseitigen Bewußtseins von Sünde und Gnade, natürlich zugleich nach seiner Einheit in dieser seiner Zweiseitigkeit. Der erste Haupttheil zerfällt, weil, um die Zerfallenheit des Menschen mit Gott oder die menschliche Sünde zu begreifen, die Begriffe Gottes und des Menschen vorausgesetzt werden, in folgende drei Untertheile: 1) die Theologie, 2) die Anthropologie und 3) die Hamartologie. Der zweite Haupttheil hat begriffsmäßig zu beschreiben in einem ersten Untertheile Jesum als den Erlöser der sündigen Menschheit, wie und wodurch von ihm für die durch die Sünde von Gott geschiedene Menschenwelt die Gemeinschaft mit ihm objectiv hergestellt ist, und in einem zweiten die thatsächliche Herstellung der Gemeinschaft des Menschen mit Gott, wie sie subjectiv durch seinen Glauben an den Erlöser Jesus sich realisiert. In seinem ersten Untertheile ist er also Erlösungslehre: Soterologie (Lehre vom σωτηρ), — in seinem zweiten Heilslehre: Soteriologie (Lehre von der σωτηρία).

Es scheint zwar diese Eintheilung dem formalen kirchlich-evangelischen Princip sein Recht nicht widerfahren zu lassen. Allein das formale Princip, die wissenschaftliche Darstellung der formalen Seite des kirchlich-evangelischen frommen Bewußtseins, das wesentliche Bedingtsein desselben durch die heilige Schrift, muß ja im zweiten Untertheile des zweiten Haupttheils ausdrücklich mitconstruirt werden. Wenn die althergebrachte Anordnung der evangelisch-protestantischen Dogmatik in dieser Beziehung eine andere ist, wenn sie eine besondere Bibliologie an die Spitze stellt, so ist dieß von dem Standpunkte der älteren protestantischen Dogmatik aus ganz naturgemäß. Auf ihm ist dem Gläubigen die heilige Schrift nicht nur das Medium, sondern das letzte Fundament seines Glaubens an Christum, so daß der Glaube nicht bloß die heilige Schrift und den Verkehr mit ihr, sondern vor Allem den Glauben an dieselbe, d. h. an ihre Göttlichkeit, zu seiner Voraussetzung hat. Die Frömmigkeit ist da primitiv ein Wissen von dem religiösen Object, und zwar ein solches Wissen, welches von außen her in der Form einer Lehre an den Menschen herangebracht werden muß. An und für sich genommen, ist aber das Verfahren, wonach eine Bibliologie an die Spitze gestellt wird, ein falsches und verwirrendes. Die Vorstellung der altkirchlichen Dogmatik von der heiligen Schrift, aus welcher die selbstständig vorausgeschickte Bibliologie erwachsen ist, beruht auf einem Mißverständnisse der kirchlich-evangelischen Frömmigkeit über ihr Verhältniß zur Bibel. Daß die heilige Schrift zwar gewiß ein wesentliches Medium bei der Entstehung des Glaubens an Christum, nicht aber der Glaube an die Göttlichkeit der heiligen Schrift das Fundament des Glaubens an Christum ist, lehrt die Erfahrung, sofern wir nicht durch den Glauben an die Göttlichkeit der Schrift zum Glauben an Christum

gelaugt, sondern zum Glauben an Christum und zum Glauben an die Bibel schlechthin in Einem und zumal gekommen sind. „Diese Gewißheit der Autorität der heiligen Schrift schöpfen wir also aus der Autorität Christi, nachdem seine Erlöserkraft und Würde uns im Glauben gewiß geworden ist; nicht umgekehrt hat uns Christus göttliche, wahrhaft sichere Autorität der heiligen Schrift wegen, z. B. seiner Auferstehung wegen, die sie berichtet“ ¹⁾. So wahr aber dieß Alles auch ist und so begründet diese Einreden gegen die Stellung der Bibliologie zu Anfang der Dogmatik sind, so meint der Herr Verfasser doch an dieser Stellung nichts ändern zu dürfen, weil sie nun einmal zum historischen Charakter der evangelisch-kirchlichen Dogmatik wesentlich mitgehört und übrigens den antithetischen Charakter gegen den Katholicismus desto deutlicher hervortreten läßt ²⁾. Hat demnach die Dogmatik an die Spitze ihres eigentlichen Körpers eine Bibliologie zu stellen, so thut sie das am bequemsten in der Form von Prolegomenen.

Was endlich die Methode der Behandlung der einzelnen Dogmen betrifft, so ist, wie nach dem Früheren schon feststeht, bei jedem Dogma zu beginnen mit der Darstellung desselben in seiner evangelisch-kirchlichen Fassung und muß zuerst der dogmatische (symbolische) Thatbestand angegeben werden und sodann die entwickelnde Ausführung geschehen. An die Darstellung des Dogma's muß sich die Beurtheilung desselben anschließen. Welches ist nun aber der Maßstab, nach welchem diese Beurtheilung geschehen muß? Ein Maß stellt die evangelische Kirche selbst ausdrücklich auf, die heilige Schrift. Das Ideal der Dogmatik ist nach dieser Seite hin, daß sie nicht nur keinen religiösen Satz enthalte, der mit der Schriftlehre unvereinbar wäre, sondern auch keinen, der nicht rechtmäßigerweise bestimmt aus der Schriftlehre abgeleitet werden könnte, und daß es keine Schriftlehre gebe, die nicht in ihr ihre lebensdige und fruchtbare Entwicklung gefunden hätte. Auch das Alte Testament hat für die evangelische Dogmatik Autorität, nur ist dieselbe in allen Fällen eine erst durch das Neue Testament vermittelte. Sofern nun aber unsere Kirche ihre Dogmen für wissenschaftliche Erzeugnisse giebt, was sie in der That auch sind, so muß weiter auch an dieselben der Maßstab der wissenschaftlichen Richtigkeit und Vollkommenheit gelegt werden, um so mehr, als alle Dogmen auf mehrfachen vorangängigen Versuchen ruhen, für den betreffenden Glaubensinhalt eine wahrhaft adäquate gedankenmäßige Form aufzufinden, und da solche vorangegangene Versuche und zwar zum Theil nach eine Zeit lang in der Kirche anerkannter Gestalt ihrer Ergebnisse mißglückten, wir mithin keine Bürgschaft dafür haben, daß derjenige, der zur Zeit der letzte ist, als vollständig gelungen betrachtet werden darf. Der dritte Maßstab endlich ist das religiöse Gefühl. Jedes wirkliche Dogma muß eine religiöse Wurzel, eine Wurzel im religiösen Gefühl haben, darf nicht aus einem lediglich

¹⁾ Dörner in den Jahrbüchern für deutsche Theologie, 1861. Heft 2., S. 441.; vergl. das Citat ausführlicher beim Herrn Verfasser S. 36 f. Anm.

²⁾ Es möchte doch fraglich erscheinen, ob diese Gründe so durchaus zwingend sind und nicht vielmehr die Gründe für die Stellung der Bibliologie an den locus de mediis gratiae gewichtiger.

wissenschaftlichen Interesse hervorgegangen sein. Das richtige Gefühl widerstrebt manchem Dogma, ihm ist Rechnung zu tragen; das falsche Gefühl dagegen, das Vorurtheil für manche Dogmen, ist zu unterdrücken¹⁾.

Zweiter Artikel: Offenbarung (S. 55—120.).

Der altkirchlichen evangelischen Dogmatik wurde der Gedanke einer göttlichen Offenbarung fast ganz verdeckt durch den der heiligen Schrift; sie identificirte beide ohne Weiteres, und wenn sie auch später beide unterschied, so geschah dieß doch nur in abstracto. Es ist aber gerade als Basis für die Bibliologie von der größten Wichtigkeit, die richtige Vorstellung von der Offenbarung, ganz abgesehen zunächst von der heiligen Schrift, zu gewinnen. Gottes offenbarende Wirksamkeit ist nur eine besondere und zwar die primitive Form seines erlösenden Wirkens; sie ist nothwendig geworden in Folge der Trübung und Schwächung des menschlichen Gottesbewußtseins durch die Sünde. Die Offenbarung hat also, wie zu ihrem Subjecte, so auch zu ihrem Objecte einzig und allein Gott; sie will das menschliche Gottesbewußtsein reinigen und kräftigen, und nur indirect verbreitet sie ihr Licht auch über Anderes, über die gesammte Welt. Was die Art und Weise der Offenbarung betrifft, so offenbart sich nach der Lehre der älteren Dogmatik Gott dem Menschen so, daß dieser dabei durchaus nicht mithandelnde Person ist. Das ist aber falsch; die offenbarende Wirksamkeit Gottes kann schlechterdings keine magische sein; die Offenbarung ist vielmehr, ihrer wesentlichen Uebernatürlichkeit ungeachtet und unbeschadet, nur als eine moralisch, d. h. persönlich, vermittelte zu denken. Diese Forderung tritt der Unmittelbarkeit der Offenbarung nicht zu nahe, denn der Gedanke des Unmittelbaren (oder Mittelsbaren) verhält sich zu dem des Unvermittelten (oder Vermittelten) wie der der Ursache (causa) zu dem des Grundes (ratio). Demgemäß kann Gott nicht unmittelbar von innen her, durch eine unvermittelte, d. h. magische, Eingießung, sondern er muß zunächst von außen her mit dem Menschen anknüpfen, muß neue äußere Thatfachen, seien es Natur- oder Geschichtsereig-

¹⁾ Aber auch das falsche Gefühl, das Vorurtheil gegen manche Dogmen wird zu unterdrücken sein, allermeist gegen die klar und bestimmt in der heiligen Schrift begründeten. — Wenn der Herr Verfasser besonders S. 47—54. nachdrücklich die Kritik der Dogmen als durchaus wichtig, ja nothwendig betont, so ist das gewiß sehr richtig. Es muß der Furcht vor der Wahrheit und vor der Kritik der Abschied gegeben werden, denn nicht der Glaube fürchtet sich, sondern der Unglaube. Wenn aber der Herr Verfasser sagt, daß insonderheit die vielen Dogmen, welche unverändert aus der noch nicht getrennten Kirche herübergenommen sind, von vorn herein den Verdacht erwecken, daß etwas faul sein möge an ihnen, so beruht dieses Urtheil auf jener schwerlich richtigen Voraussetzung, daß eine Sonderkirche mit einer anderen kein Dogma schlechthin gemein haben könne. Gewiß, die von Nicäa und Chalcedon zusammengezogenen Knoten dürfen nicht als unantastbare gelten; wenn aber diese ununtersucht von unseren Vorfahren mit herübergenommenen Dogmen gerade deshalb eine scharfe Kritik erfahren sollen, weil gerade an ihnen das Bewußtsein unserer außerhalb der kirchlichen Strömung stehenden Zeitgenossen sich stößt, so hat die an sich betreffs dieser Dogmen ganz berechnete Kritik sich doch sehr zu hüten, daß sie dem Welt- und Widerspruchsgeist nicht zu viel nachgebe.

nisse, und zwar von der Beschaffenheit eintreten lassen, daß das menschliche Bewußtsein aus ihnen rein den natürlichen psychologischen Gesetzen zufolge die richtige Idee Gottes mit Evidenz erzeugen kann. Naturereignisse und Geschichtsereignisse sind nöthig, so jedoch, daß jene diesen untergeordnet sind; übernatürliche Geschichts- mit ausbrüchlichem Einschluß übernatürlicher Naturereignisse sind zu postuliren. Beides zusammen bildet in der Offenbarung das Moment der *Manifestation*.

Soll jedoch dieses äußere und objective Moment, die Manifestation, vom Menschen richtig verstanden werden, so muß als inneres subjectives Moment die *Inspiration* hinzukommen, eine Erleuchtung durch Gott, eine unmittelbare Hervorbringung von Erkenntnissen. Diese Inspiration kann nicht in's Magische fallen, weil sie an der die religiöse Erregtheit eigenthümlich steigenden und eine eigenthümliche Empfänglichkeit für die innere Einwirkung Gottes begründenden Manifestation ihren bestimmten Anknüpfungspunkt hat. Andererseits findet die Inspiration an den objectiven Thatsachen der Manifestation ihre unerbittliche Controle. Manifestation und Inspiration, erst beide in ihrer unauslöschlichen Einheit, constituiren die wirkliche Offenbarung.

Die Inspiration nimmt verschiedene Formen an. Je nachdem der Inspirirte entweder Seher ist oder Prophet, theilt sie ihm die übernatürliche Erkenntniß entweder als Ahnung (durch Vision) mit oder als Gedanken (durch Gedankencombination, deren Ergebniß ein dem Inspirirten als von Gott eingegeben bewußt bleibender neuer Gedanke ist). — Beide, Manifestation und Inspiration, sind, weil geschichtlich bedingt, so auch geschichtlich beschränkt; die göttliche Offenbarung kann nur allmählich sich vollziehen, weil das menschliche Verständniß seine Geschichte und darum zu jeder bestimmten Zeit seine Grenzen hat. Die Manifestation kann und wird allerdings der Inspiration vorangehen; diese wird wohl gleich und stets die richtige Auslegung von jener geben, nicht aber schon die volle. Nur bei dem Erlöser als dem Gottmenschen decken sich beide schlecht hin, sofern jede von beiden die in sich vollendete ist. Wie Christus als Gottmensch die vollendete Manifestation Gottes ist, so wohnt auch nur ihm selbst das volle Verständniß der göttlichen Manifestation, die in seiner Person stattfindet, bei. Er ist der ganz oder schlecht hin Inspirirte und mehr als ein Inspirirter, nämlich der, in welchem Gott selbst wohnt¹⁾.

¹⁾ Obwohl aber Christus der ganz oder schlecht hin Inspirirte ist, so können wir doch nicht mit dem Herrn Verfasser sagen, daß es in der neutestamentlichen Offenbarung im strengen und eigentlichen Sinne des Wortes nur Einen Inspirirten, Christum, gebe; dieß scheint uns ein zu consequenter Ausdruck für die Wahrheit, daß die Inspiration in Christo allein die schlecht hin vollkommene ist. Wenn ferner der Herr Verfasser sagt (ebendaselbst S. 75.), daß auch die Apostel die Manifestation Gottes, d. i. eben Christum, nur in dem Maße interpretiren können, in welchem sie das eigene Zeugniß Christi von sich selbst trenn und vollständig zu reproduciren und zu überliefern im Stande sind: so ist doch zu bedenken, daß die Apostel auch besondere Offenbarungen durch den heiligen Geist empfangen haben. Der Herr verheißt ja nicht blos, daß der heilige Geist die Jünger erinnern werde alles des, was er ihnen gesagt, sondern er spricht auch: „Ich habe euch noch viel zu sagen, aber ihr könnet es

Charakteristisches Merkmal der Offenbarung ist nach dem Gesagten die Uebernatürlichkeit. Aber auch die Natürlichkeit muß ihr eignen, weil sie geschichtlich werden und wirken und selbst Geschichte machen will. Diese Natürlichkeit der Offenbarung, diese ihre Geschichtlichkeit, ihre Bestimmung, eine in der Menschenwelt geschichtlich wirksame Potenz zu werden, wurde von der altkirchlichen Dogmatik verkannt. Gerade darauf aber kommt es vornehmlich an, daß die geoffenbarte Idee Gottes in das Bewußtsein, insbesondere in das Gemeinbewußtsein der Menschheit eingehe, in die objectiven Gestaltungen des menschlichen Daseins, und hier zur Natur werde; um die von der altkirchlichen Dogmatik fast ausschließlich betonte schriftliche Aufzeichnung handelt es sich erst in zweiter Linie.

Die Kriterien der Offenbarung, d. h. die Kennzeichen, wodurch sie sich den unmittelbaren Empfängern als göttlich ausweist, sind Wunder und Weissagungen. Beide sind freilich an sich noch nicht ausreichend zur Erzeugung des wahren Glaubens an die Offenbarung, aber sie sind doch die *conditio sine qua non*. Nicht ohne Wunder und Weissagungen kann Gott sich evident machen, und evident muß er werden, das gehört ja wesentlich zum Begriff der Offenbarung. Wunder und Weissagungen begleiten nicht die Offenbarung, sondern diese besteht in ihnen. Der Herr Verfasser weist nun (S. 84—108.) nach, wie die Frage, ob Wunder an sich denkbar seien, ohne Zweifel und selbstverständlich zu bejahen sei, wie das Wunder keineswegs mit dem Naturgesetz in Conflict komme, weil die Wunder selbst sich der Erfahrung ausdrücklich als nicht durch den Naturlauf causirte dargeben, wie aber allerdings das Wunder dem angemessenen Absolutismus des Naturgesetzes und dem Götzendienste, den der Atheismus gern mit ihm treiben möchte, scharf entgegentrete ¹⁾.

Wie das Wunder ein constitutives Element der Manifestation, so ist die Weissagung die specifische Wirkung der Inspiration, und zwar die authentische Auslegung der göttlichen Manifestation kraft der Inspiration. Die Weissagung (נְבוּאָה, προφητεία) ist aber keineswegs mit der altkirchlichen Dogmatik für pure Wahrsagung (μάρτυρα) zu nehmen; sie ist vielmehr das

jetzt nicht tragen“, und verheißt, daß der heilige Geist sie werde in alle Wahrheit leiten.

¹⁾ Der Herr Verfasser unterscheidet bei dieser Nachweisung: I. Wunder im eigentlichen Sinne, und zwar 1) Wunder, die Gott wirkt ohne die Dazwischenkunft irgend einer creatürlichen Mittelursache (Wunder im engsten und strengsten Sinne, z. B. das Wunder auf der Hochzeit zu Kana und das Speisungswunder), 2) Wunder, die Gott zwar mittelst creatürlicher Causalitäten wirkt, aber in einer solchen Art, wie nur er oder wenigstens keine irdisch-geschöpfliche Causalität mittelst ihrer wirken kann; diese Wunder vollbringt Gott entweder a. durch directe Action auf die irdische Natur, oder b. indirect mittelst des Dienstes der Engelwelt; II. Wunder im uneigentlichen Sinne: die sogenannten *mirabilia*. Die Möglichkeit aller dieser Wunder ist ihm selbstverständlich. Wir treten dieser Unterscheidung bei, nur können wir die Wunder des Erlösers Matth. 8, 23—25., Mark. 5, 25—32., Luk. 6, 19. nicht mit dem Herrn Verfasser unter die *mirabilia*, sondern müssen sie unter die Abtheilung a. der zweiten Klasse der Wunder im eigentlichen Sinne stellen. Auch scheint uns S. 110 ff. die apologetische Bedeutung der Wunder doch zu gering angeschlagen und das Widersprechen Mancher gegen die Wunder fast zu gelind beurtheilt.

zur Offenbarungsthat, wenn diese ihren Zweck erreichen soll, hinzuerforderte, sie zutreffend auslegende göttliche Offenbarungswort. Die Hinausschau in die Zukunft ist bei ihr allerdings ein wesentliches Moment, aber man kann nur nicht ohne Weiteres und nicht ausschließend die Weissagung als Vorher-
sagung fassen. Als Voraus-
sagung der Zukunft ist die Weissagung wesentlich Verheißung, und zwar Voraus-
sagung zukünftiger Erlösung, also Heils-
verheißung oder messianische Weissagung.

Als ein drittes Kriterium der Offenbarung ist noch zu nennen das eigene Zeugniß der Empfänger der Offenbarung; dieses Kriterium ist aber im Vergleich mit den Wundern und Weissagungen von untergeordneter Bedeu-
tung, weil es bei der Beurtheilung nur der Inspiration, nicht aber auch der —
auf dem objectiven Zeugnisse der Geschichte feststehenden — Manifestation anzu-
wenden ist und weil es nur den mittelbaren Empfängern der Offenbarung dient.

Die Frage nach der sogenannten Perfectibilität der Offenbarung ist
rundweg zu verneinen, sofern es sich um die Offenbarung Gottes in Christo
handelt, die ihrem Begriffe selbst zufolge die schlechthin vollendete Offenbarung
Gottes ist. Wohl aber ist fort und fort zu reden von einer Vervollkommnungs-
fähigkeit und Vervollkommnungsbedürftigkeit unserer menschlichen Auf-
fassung der Offenbarung, sowohl der theoretischen Auffassung in dem wissen-
schaftlichen Verständniß der Offenbarung als der praktischen im christlich-from-
men Leben.

Dritter Artikel: Heilige Schrift (S. 121—349.).

Hat die Offenbarung ihrem Zweck, die Erlösung geschichtlich vorzu-
bereiten, zufolge die Bestimmung, geschichtlich zu werden, so muß sie in die
Ueberlieferung eingehen; dieß aber kann sie in gesicherter Weise nur, wenn
die Kunde von ihr durch Schrift fixirt wird, und zwar noch unter dem
Fluß ihres Verlaufs selbst, d. h. urkundlich, mithin nur dann, wenn sie be-
urkundet wird. Solche Urkunde muß uns die für uns der Vergangenheit
angehörende Offenbarung, beides als Manifestation und Inspiration, nach ihrem
Inhalt, nach der Art ihrer Kundwerdung und nach ihrem ganzen übernatürlich
geschichtlichen Verlaufe wirklich vergegenwärtigen. Dieß kann sie nur dann,
wenn sie eben wirklich Urkunde ist, d. h. eine solche Kunde, die selbst als
integrirender Bestandtheil der Thatsache mitangehört, welche
sie kundmacht. Anders denn als Offenbarungsurkunde, als wirkliche
lebendige Vergegenwärtigung der Offenbarungsthat, faßt
die altkirchliche Dogmatik die heilige Schrift auf. Wie ihr bei ihrer Ueberschätzung
des Doctrinellen bei der Offenbarung und Nichtachtung darauf, daß die Offen-
barung vor Allem eine in sich continuirliche übernatürliche Geschichte in der
natürlichen ist, die Bibel nicht eine Geschichtsurkunde, sondern ein Reli-
gionslehrbuch ist, so ist der Grundbegriff, den sie, die Offenbarung mit der
Bibel identificirend, von der heiligen Schrift faßt, der: sie ist ihr das Wort
Gottes. Die altkirchliche Dogmatik weiß nichts von einem Unterschiede zwi-
schen Offenbarung (im transitiven Sinne) und Inspiration in concreto; sie denkt
sich, die offenbarende Thätigkeit Gottes selbst sofort in den Act der schriftlichen
Aufzeichnung verlegend, die Offenbarung kurzweg als durch die übernatürliche
Hervorbringung eines Buches erfolgend, und eben deshalb ist ihr die Bibel

Wort Gottes, weil sie dieselbe als von Gott inspirirt betrachtet. Alles dieses ist vom Standpunkt der altkirchlichen Dogmatik aus ganz consequent und nöthig. Offenbarung und Bibel vereinerleidend, kommt es ihr nur darauf an, diesem authentischen Religionslehrbuch den Charakter zu sichern, daß es schlechthin von Gott komme und deshalb, als absolut unfehlbar, schlechthin verläßlich sei ¹⁾. Der Herr Verfasser legt nun S. 133—137. die Lehre der altkirchlichen Dogmatik von der Inspiration der Bibel dar und nennt S. 138 f. die naturgemäßen Consequenzen dieser Inspirationslehre, nämlich die Behauptung der unbedingten Unfehlbarkeit und der übernatürlichen, wesentlichen, auch völlig unabhängig von dem Gebrauch der heiligen Schrift vorhandenen efficacia der Bibel. Den Beweis für diesen göttlichen Ursprung und diese göttliche Qualität zu führen, das überläßt die altkirchliche Dogmatik — von ihrem Standpunkt aus ganz richtig — der heiligen Schrift selbst. Die Bibel erweist sich als Gottes Wort durch das *testimonium spiritus sancti internum*, welches ist die unmittelbare Erfahrung von der efficacia der heiligen Schrift als einer übernatürlichen im Bewußtsein. Der verstandesmäßige Beweis für den göttlichen Ursprung der Bibel, den die altkirchliche Dogmatik selbst führt, soll nur die *fides humana* wirken; diese *fides humana* kann er aber auch nach der Meinung jener wirken (S. 140—145.). — Indem der Herr Verfasser nun an die Beurtheilung dieser altkirchlichen Lehre von der heiligen Schrift geht, behauptet er von vorn herein, daß es in Beziehung auf sie gelte: *sit ut est aut non sit!* Zunächst stimmt er freudigst bei dem Satz vom *testimonium spiritus sancti internum* als dem letzten und allein vollgültigen Grunde unserer Ueberzeugung von der göttlichen Entstehung und Qualität der Bibel. Er zeigt S. 148 ff. aus 1 Kor. 2, 4., Apgesch. 16, 14., Joh. 8, 47., daß auch die heilige Schrift selbst die Sache nicht anders ansieht. Die Meinung von Strauß, daß dieser Satz die Achillesferse des protestantischen Systems sei, widerlegt er klar und bestimmt (S. 152 f.). Freilich aber enthält das *testimonium spiritus sancti internum* über das genetische Verhältniß der Inspiration und Abfassung der Bibel gänzlich keine Aussage. Es bleiben vielmehr möglichst unbefangen zu prüfen die altkirchlichen Lehrsätze von der heiligen Schrift als dem Worte Gottes, von ihrer Inspiration und von ihrer Infallibilität. Gern giebt der Herr Verfasser diesen Lehrsätzen zwar zum Voraus das Zeugniß, daß sie keine scholastische Hirngespinnste sind, sondern eine sehr solide religiöse Grundlage und eine sehr ausdrückliche religiöse Veranlassung haben. Es ist jedoch zuvörderst mit allem Ernste zu fragen, ob diese Lehrsätze wirklich mit den Selbstaussagen der heiligen Schrift über sich und mit dem in ihr unzweifelhaft vorliegenden Thatbestande übereinstimmen.

Der Blick in die Bibel selbst zeigt unmittelbar, daß, so häufig ihr auch der Terminus „Wort Gottes“ ist, in ihr doch der Begriff des Wortes Gottes, wenn auch allerdings eine hervorstechende, doch nicht diejenige Bedeutung hat, welche unsere kirchliche Theologie ihm beilegt. Sie ist in dieser vielleicht keine größere als in jener, aber sie ist eine andere. Im Alten Testament sind alle Wirksam-

¹⁾ Höchst treffend zeichnet diesen ängstlichen und unfreien altkirchlichen Standpunkt auch Rougemont; vergleiche seine Worte beim Herrn Verfasser S. 131. Anm.

keiten Gottes Gedanken- und Willensäußerungen, d. h. sie sind ein Sprechen. Die schöpferische wie die offenbarende Wirksamkeit Gottes, und diese letztere sowohl als lehrende wie als gebietende, stellt das Alte Testament als ein Sprechen und ihr Product als das Wort (דבר, ῥῆμα, λόγος) Gottes vor. So bedeutet im Alten Testament das „Wort Gottes“ nicht blos die eigentlichen Worte Gottes selbst, welche er zu den Propheten oder zu wem sonst immer geredet hat, sondern auch bald die göttlich geoffenbarte Lehre überhaupt, im weitesten Sinne des Wortes, sowohl göttlich geoffenbartes Gebot als auch göttlich geoffenbarte Verheißung. Mit dem Terminus „Wort Gottes“ findet sich darum häufig der andere „Zeugniß (דבר, דברי) Gottes“ parallel gesetzt (vergl. die Belegstellen zu dem Allem S. 158.). In demselben Verhältniß nun aber, in welchem die Kunde von der göttlichen Offenbarung in Schrift gefaßt wurde, begann man schon vor dem Abschluß der alttestamentlichen Zeit, die gesammelten Urfunden über die göttliche Offenbarung, die Bücher selbst, als das Wort Gottes anzusehen. Auch den Aposteln ist das Wort der alttestamentlichen Schrift λόγος τοῦ θεοῦ, und zwar ist es ihnen als Gottes Wort kein bloßes Wort, sondern zugleich eine lebendig wirkame göttliche Kraft (1 Petr. 1, 23.; Hebr. 4, 12.; 1 Thess. 2, 13.). Ebenso ist den neustamentlichen Schriftstellern die Offenbarung Gottes in Christo nicht blos, sondern auch die apostolische Verkündigung dieser Offenbarung Wort Gottes (vergl. die Belegstellen S. 160 f.); ja es ist sichtlich im Sinne der Apostel und des Herrn selbst geschehen, wenn die urkundliche schriftliche Aufzeichnung der apostolischen Verkündigung der Offenbarung Gottes in Christo, die heilige Schrift Neuen Testaments, als sie erst entstanden war, „Wort Gottes“ genannt wurde. Nach allen den betreffenden Stellen aber, so behauptet der Herr Verfasser, ist der Bibel das „Wort Gottes“ die von Gott durch Offenbarung uns mitgetheilte Kunde und die Verkündigung derselben im Namen Gottes, während die altkirchlichen Dogmatiker unter dem „Wort Gottes“ ein wunderbarerweise von Gott dem heiligen Geiste für die Menschen buchstäblich dictirtes Wort verstehen — und sich durch diese Fassung des Begriffs in Widersprüche mit dem in der Schrift offen vorliegenden Thatbestande verwickeln. Auch die Vermittelungsversuche verwirft der Herr Verfasser, welche, um diese Widersprüche auszugleichen, in dem Inhalte der Schrift selbst zwischen zwei ganz verschiedenen Arten von Elementen, von denen nur die eine das Wort Gottes sein sollte mit Ausschluß der andern, unterschieden (Wort Gottes in der heiligen Schrift; vergl. diese Versuche und die Kritik derselben S. 162—165.). Es bleibt diese Unterscheidung eine völlig schwankende. Statt immer mehr von der heiligen Schrift als nicht zum Worte Gottes gehörig aufzugeben, ist vielmehr der Begriff des Wortes Gottes selbst zu revidiren und zu reformiren. Den kirchlich-dogmatischen Begriff desselben verwirft, wie gesagt, der Herr Verfasser. Auch dazu, den biblischen Begriff des Wortes Gottes an die Stelle jenes zu setzen, möchte er nicht rathe, weil dieser biblische Begriff eben noch kein wirklich fertiger und darum völlig klarer und deutlicher sei, weshalb es unnöthig bleiben werde; sowohl zu leugnen, daß er unserer heiligen Schrift überhaupt beizulegen sei, als ihn derselben ausschließend und schlechtthin beizulegen. Der Herr Verfasser substituirt deshalb dem Gedanken des Wortes Gottes als dem unklaren den klaren Gedanken der Offenbarung, stellt den Begriff der heiligen Schrift fest, nämlich daß sie sei

die Urkunde der Offenbarung, und sagt dann eben hier: „Es wäre gewiß sehr heilsam, wenn man sich entschließen könnte, auf das Reden vom Worte Gottes ganz zu verzichten“ (S. 167.)¹⁾.

Was den Lehrsatz von der Inspiration betrifft, so sagt das Alte Testament nichts davon, daß es durch Inspiration entstanden sei, d. h. daß seine schriftliche Abfassung unter einer specifischen leitenden Einwirkung des heiligen Geistes auf seine Verfasser erfolgt sei, geschweige denn gar unter einer solchen, wie unsere kirchlich-dogmatische Lehre sie sich vorstellt. Dagegen zeigt der Herr Verfasser mit Belegen aus den betreffenden Quellen, daß wir bei den späteren Juden, insbesondere schon im Zeitalter Christi, eine Ansicht von der Inspiration der alttestamentlichen Schriften finden, die unserer kirchlich-dogmatischen sehr nahe verwandt ist (S. 171—173.). Dem Erlöser selbst ist, wie S. 173—176. schön dargelegt wird, die alttestamentliche Oekonomie im eigent-

¹⁾ Gewinnt der Herr Verfasser wirklich viel, indem er von der heiligen Schrift nicht als dem Worte Gottes, sondern als der Urkunde der Offenbarung reden möchte? Wenn ihm die Urkunde die wirklich lebendige (mithin doch auch die genaue und getreue) Vergegenwärtigung der Offenbarungsthatfache ist (vergl. S. 125.), wird man denn nicht auch immer nur relativ die Bibel die Urkunde der Offenbarung nennen und nie genau feststellen können, in welchem bestimmten Maße ihr und vollends einer bestimmten Bibelfelle die Eigenschaft zukomme, (in diesem strengen Sinne) Urkunde der Offenbarung zu sein? Dieß ist aber derselbe Mangel, den der Herr Verfasser an der Bezeichnung der Bibel als Wort Gottes im biblischen Verstande findet und wegen dessen er von dieser Bezeichnung abräth. Mag der Herr Verfasser den Vortheil größerer begrifflicher Klarheit erringen, dieser Vortheil fällt nicht so schwer in's Gewicht, daß wir deshalb aufhören dürften, die heilige Schrift mit dem in der christlichen Wissenschaft wie in dem christlichen Leben so vollständig naturalisirten und vor allen Dingen so ganz biblischen Ausdruck „Wort Gottes“ zu bezeichnen. Uebrigens ist der Bibel das Wort Gottes nicht bloß „die von Gott durch Offenbarung uns mitgetheilte Kunde und die Verkündigung derselben im Namen Gottes“ (S. 162.), sondern auch die schriftliche Aufzeichnung dieser Verkündigung wird in der Bibel „Wort Gottes“ genannt, wie im Vorhergehenden (S. 159—161.) ja der Herr Verfasser selbst sagt. Auch wir können den altkirchlichen Begriff des Wortes Gottes uns nicht aneignen; wir geben auch das Bedenkliche der Rede vom Worte Gottes in der heiligen Schrift zu; wir möchten sagen: die Bibel ist das Wort Gottes, aber freilich das von gotterleuchteten Menschen, nicht mechanisch, sondern unter persönlicher Mitwirkung, niedergeschriebene Wort Gottes. Bei dieser Bestimmung ist der wichtige Unterschied zwischen Offenbarung und heiliger Schrift gar wohl anerkannt. Es wird dabei auch nicht vom Worte Gottes in der heiligen Schrift gesprochen, sondern die heilige Schrift überhaupt das Wort Gottes genannt. Allerdings wird dabei die Möglichkeit zugegeben, daß sich bei der schriftlichen Aufzeichnung der an sich freilich völlig irrthumslosen Offenbarung Gottes in Christo Irrthum, und zwar nicht bloß die Form, sondern auch den Inhalt des Ausgezeichneten anlangend, mit eingeschlichen habe. Doch diese Möglichkeit würde die heilige Schrift selbst, ob sie es auch factisch nicht thut, doch, wenn sie dazu eine Veranlassung gehabt hätte, zugegeben haben. Das scheinbar Paradoxe der Behauptung, daß von dem Worte Gottes nicht absolute Unfehlbarkeit prädicirt werden könne, schwindet bei der Erwägung, daß nicht von dem bloß gezeigten, sondern von dem auch unter irgend einer Mitwirkung der Menschen schriftlich aufgezeichneten Worte Gottes die Rede ist. Endlich wäre der unserer Ueberzeugung nach fürwahr nicht unwesentliche Vortheil bei unserer Definition, daß wir der Bibel die Bezeichnung „Wort Gottes“ beließe.

lichen Sinne die göttliche Offenbarung und die alttestamentliche Schrift das Zeugniß von dieser göttlichen Offenbarung. Christus lebt und webt in seiner Bibel, aber um seiner selbst willen, um mittelst ihrer sich für seinen Beruf zu rüsten, nicht aber wie ein Mann der Wissenschaft, der es auf das rein objectiv Verständniß derselben durch möglichst richtige und genaue Auslegung, auch im feinsten Detail, sohin durch etwas, was nur vermöge einer eigentlich wissenschaftlichen Operation erzielt werden kann, abzieht. Untrüglicher und überhaupt eigentlicher Ausleger des Alten Testaments zu sein, beansprucht der Erlöser niemals und kann es auch nicht, wie ja überhaupt seine Irrthumslosigkeit wesentlich mit darauf beruhte, daß er den Bereich seines Wissenwollens und seines zu wissen Meinens schlechterdings nicht über den Umfang seines Wissenkönnens ausgedehnt hat ¹⁾. Wenn nun aber auch die alttestamentliche Schrift, nicht blos die Offenbarung, Christo eine göttliche Autorität ist, so leugnet der Herr Verfasser doch, daß der Erlöser die Schrift als durch Inspiration entstanden betrachte. Daß dieß Letztere aus Matth. 5, 17. nicht folge, behauptet er mit Recht; dagegen können wir betreffs der Stelle Matth. 22, 43. durchaus nicht mit dem Herrn Verfasser Gewicht darauf legen, daß Jesus nicht *γράφει*, sondern *καλεί* sagt. Mindestens mit Wahrscheinlichkeit folgt aus der Stelle, daß David den 110. Psalm im Zustande prophetischer Begeisterung nicht bloß gedichtet, sondern auch geschrieben habe. Es ist ja der geschriebene Psalm, der dem Herrn vorliegt, und aus dem geschriebenen Psalm argumentirt er und spricht: *πὺς οὖν Δαβὶδ ἐν πνεύματι κυρίου αὐτὸν καλεῖ*; Ebenso geben die Stellen Matth. 22, 29., Mark. 12, 24. und auch Joh. 5, 29., selbst wenn die letztere Stelle, was uns noch zweifelhaft ist, vom Herrn Verfasser richtig ausgelegt wird, nicht genügenden Grund und Recht zu der Annahme, daß Jesus die Schrift nicht als durch Inspiration entstanden betrachte, ja nicht einmal zu der Behauptung des Herrn Verfassers S. 179., daß Jesus die Vorstellung seiner Zeitgenossen von der Inspiration der Bibel nicht getheilt habe ²⁾. Wenn Jesus die Schriftauslegung der Pharisäer tadelte, so liegt doch darin noch nicht, daß er auch ihre Ansicht von der Inspiration der Schrift verwirft. — Von den Aposteln dagegen bekennt der Herr Verfasser und beweist es aus den betreffenden Schriftstellen (S. 180—183.), daß sie die Worte des Alten Testaments als unmittelbare Worte Gottes betrachten, und es läßt sich, sagt er, nicht verkennen, daß sie die prophetische Inspiration auch auf den *actus scribendi* beziehen. Weil aber die apostolische Auslegung der alttestamentlichen Schriften nicht immer eine objectiv berechtigte und richtige ist (Abweichungen vom wirklichen Wortlaut, weil aus dem Gedächtniß oder nach den LXX. citirt wird, Mangel an historischer und also wirklicher Auslegung, Erklärung durch Divination statt

¹⁾ Der Herr Verfasser behauptet also eine Irrthumslosigkeit Jesu, wie diese ja auch aus Jesu Sündlosigkeit nothwendig folgt, er behauptet jene aber auch nur soweit, als sie aus dieser folgt. Irrthum überhaupt ist durch die Sündlosigkeit nicht ausgeschlossen, sondern nur der Irrthum, der aus der Sünde kommt, mithin insonderheit der Irrthum, welcher entsteht, wenn und weil man etwas nicht wissen kann und doch wissen will.

²⁾ Wir glauben allerdings auch nicht, daß Jesus die Vorstellung seiner Zeitgenossen von der (absoluten, mechanischen) Inspiration des Alten Testaments getheilt habe; wir leugnen nur, daß obige Stellen diese Differenz beweisen.

durch Interpretation, Mangel an scharfer Unterscheidung zwischen wirklicher Auslegung und bloßer Anwendung, zwischen eigentlicher Weissagung und bloßer Geschichtsparallele, vergl. S. 184—199. und besonders auch S. 280 f.), so verneint der Herr Verfasser, daß für ihn das apostolische Zeugniß für die Entstehung des Alten Testaments durch Inspiration den Ausschlag geben könne.

Was das Neue Testament betrifft und zwar die Frage, ob das Neue Testament sich selbst als durch Inspiration entstanden gebe, so steht zunächst zwar fest (S. 202—206.), daß das Neue Testament die Apostel, überhaupt seine Verfasser für von Gott erleuchtete Männer hält; zu leugnen ist aber, daß die neutestamentlichen Schriften sich für durch Inspiration entstanden geben, d. h. nicht vermöge ordentlicher menschlicher schriftstellerischer Thätigkeit, sondern vermöge dictirender Eingebung des heiligen Geistes. Die Vorstellung ist dem Neuen Testament fremd, daß seine Verfasser bei Abfassung ihrer Schriften auf eine specifische, von der allgemeinen Wirksamkeit desselben in ihnen eigenthümlich verschiedene Weise unter dem Einfluß des heiligen Geistes gestanden haben (vergl. die exegetische Beweisführung S. 207—214.).

Wenn nun aber der Herr Verfasser durch die heilige Schrift selbst an der Annahme ihrer Inspiration — nach der altkirchlichen Anschauung — irre geworden zu sein gesteht, so leugnet er keineswegs, legt vielmehr S. 223 f. mit schönen Worten dar, daß die heilige Schrift selbst doch auch wieder durchaus die Vorstellung in uns veranlaßt, daß sie ein inspirirtes Buch sei. Er tritt nur der Inspirationslehre entgegen, welche die heilige Schrift von einer ausschließenden Wirksamkeit der göttlichen Causalität herleitet; er tritt dieser Lehre so entschieden entgegen, weil in dem unmittelbaren Eindrücke, den die heilige Schrift auf uns macht, keineswegs allein ihre überwältigende Göttlichkeit sich reflectirt, sondern ebenso sehr ihre reine, volle, unversehrte, naturwahrste Menschlichkeit und die so ganz überraschende Innigkeit der Durchbringung beider in ihr, eine religiöse Erfahrungsthatsache, welche durchaus nicht erklären zu können ein bedeutender Mangel der kirchlich-dogmatischen Inspirationslehre ist ¹⁾. Dieß eine, menschliche Grundelement ²⁾ der heiligen Schrift mußte die altkirchliche Dogmatik ganz unberücksichtigt lassen, ja grundsätzlich verneinen; sie brauchte eine irrthumslose Bibel; schlechtthin irrthumslos können schriftstellerische Erzeugnisse nur sein, wenn entweder ihre Verfasser schlechtthin irrthumslose Individuen sind, was nur unter der Voraussetzung einer schlechtthin normalen religions sittlichen Entwicklung möglich ist, — oder wenn sie überhaupt gar nicht die wirklichen Verfasser, sondern nur die mechanischen Werkzeuge des irrthumslosen heiligen Geistes sind; Ersteres konnte die altkirchliche Dogmatik nicht annehmen, darum mußte sie Letzteres behaupten.

¹⁾ Sehr richtig macht der Herr Verfasser S. 226. mit Worten Riehm's darauf aufmerksam, daß auch die Theologen, welche die altkirchliche Schriftbetrachtung vertreten, — ausschließlich göttliche Causalität und ausschließlich göttliche Beschaffenheit der heiligen Schrift, — ihrer Theorie in praxi nur selten getreu bleiben, und er sieht darin den besten Beweis für die Verkehrtheit der Theorie. — Derselbe deutliche und gewichtige Widerspruch findet, wie wir beiläufig bemerken möchten, bei dem Dogma von der *xerōsis* statt.

²⁾ „Grundelement“ möchten wir nicht sagen, nur „Element“ oder noch besser „Beschaffenheit“.

Das Sachwidrige der kirchlich-dogmatischen Inspirationstheorie konnte auf die Dauer sich nicht verbergen. Zwei Thatsachen stehen ihr unüberwindlich entgegen: der Umstand, daß der Text der Bibel nicht diplomatisch gesichert vor uns liegt, und die nie schlechtthin zu beseitigende Differenz der Auslegungen. Der Herr Verfasser führt nun an und widerlegt zunächst S. 235—238. die Verbesserungsversuche der altkirchlichen Theorie, welche in früherer Zeit von Calixt, Pfaff, Baumgarten und Eöllner gemacht worden sind. Ihre Unterscheidung von Inspirirtem und Nichtinspirirtem in der Bibel entbehrt jedes Halts. Alles in der heiligen Schrift bezieht sich irgendwie auf die Offenbarung; sie ist das religiöse Buch vom Scheitel bis zur Zehe¹⁾. Ganz unglücklich ist die Unterscheidung zwischen Inhalt und Form betreffs der Inspiration. Die Inspiration der Sachen ohne die der Worte festhalten wollen ist eine Gedankenlosigkeit.

In neuerer Zeit hat man denn auch den Gedanken einer Inspiration direct der biblischen Schriften fallen lassen und sich auf den der Inspiration der biblischen Schriftsteller zurückgezogen, an der dann natürlich mittelbar auch jene participiren. Diesen Standpunkt theilt auch der Herr Verfasser und legt denn hier diese und also zugleich seine Ansicht von der Inspiration der Bibel eingehend dar (S. 238 ff.). Die Inspiration der Personen reicht vollkommen aus, um den Eindruck von der einzigartigen Vollkommenheit des religiösen Lebens, das sich in den biblischen Büchern darstellt, zu erklären und um das Vertrauen, mit welchem wir ihm für uns normatives Ansehen beilegen, zu rechtfertigen. Weil die Apostel dem geschichtlichen Kreise, an welchen die göttliche Offenbarung unmittelbar ergeht, nicht nur überhaupt, sondern so angehören, daß das eine wesentliche Moment derselben in irgend einem Maße mit in sie selbst hineinfällt, das subjective und innere, die Inspiration (vergl. den zweiten Artikel); weil sie als die mit dieser Inspiration Betrauten die Inhaber des richtigen Verständnisses der göttlichen Manifestation und somit die authentischen Ausleger der Offenbarung und zwar die alleinigen sind: so folgt aus dieser Ursprünglichkeit und ursprünglichen Reinheit und Unversehrtheit des christlichen Bewußtseins der Apostel, daß wir ihrem christlichen Bewußtsein normative Autorität für das der Christenheit aller Zeiten zugestehen müssen. Weil die biblischen Schriftsteller als inspirirte Männer, so sind denn allerdings auch ihre Schriften als inspirirte Bücher anzusehen. Nur ist die Inspiration der Apostel bei Abfassung der biblischen Schriften keine von der Inspiration ihres sonstigen Lebens specifisch verschiedene. Die Inspiration der Bibel wird demgemäß zwar auf Alles in ihr zu beziehen sein, aber nicht auf Alles gleichmäßig. Es sind Grade der Inspiration der heiligen Schrift anzunehmen, je nach der Verschiedenheit sowohl der biblischen Bücher als auch der Elemente, welche ihren Inhalt bilden, nämlich nach Maßgabe der näheren oder entfernteren Beziehung des Inhalts der biblischen Bücher zu der eigentlichen prophetischen und apostolischen Verkündigung (S. 249.).

Der Herr Verfasser streitet nun S. 249 ff. dagegen, daß man diese moderne

¹⁾ Daß Alles in der heiligen Schrift sich auf die Offenbarung beziehe, kann schwerlich behauptet werden, wenn wir an Stellen wie 2 Tim. 4, 13. denken. Uebrigens giebt der Herr Verfasser selbst einen derartigen Unterschied zu; vergl. S. 296.

Ansicht für eine bloße Modification der altkirchlichen Vorstellung von der Inspiration hält; beides seien vielmehr ganz verschiedene Darstellungsweisen. Er verlangt aber auch von den heutigen Verteidigern der kirchlichen Inspirationslehre, daß sie nicht unter dem Namen derselben uns ihre von der altkirchlichen doch verschiedene Ansichten aufreden. Diese Verteidiger der altkirchlichen Lehre wollen das lediglich passive Sichverhalten der biblischen Schriftsteller umgehen und doch die unbedingte Irrthumslosigkeit der Schrift festhalten. Ihr Mittel ist die Annahme einer schlechtthin vollendeten persönlichen Erneuerung der Propheten und Apostel ausschließend in Beziehung auf die theoretische und intellectuelle Seite, ohne ein entsprechendes Maß der Wiederherstellung auch auf der praktischen oder thelematischen. Der Herr Verfasser kritisiert und verwirft (S. 253—270.) die derartigen Versuche von Beck, Philippi und Mehring. Nachdem er dann auch die jetzt ziemlich allgemeine Sitte, die Bibel ein göttlich-menschliches Werk zu nennen, nicht billigen zu können erklärt hat (S. 271 f.), giebt er „offen und ehrlich die These, daß die Bibel inspirirt sei“, überhaupt auf. Er weiß, daß er damit die im buchstäblichen Sinne göttliche Art und Kraft, die die Bibel an sich hat und die ihr innewohnt, nicht im entferntesten verleugnet. Nur daß ihm die heilige Schrift ein Ausfluß dieses göttlichen Lebens ist, nicht der Quell selbst, in dem es in die Welt strömt; denn dieser ist ihm die Offenbarung. Daraus kommt es ihm in erster Linie an, daß man unabhängig von der heiligen Schrift eine solide, gehaltvolle und geschichtlich reelle und wirksame, eine im strengsten Sinne übernatürliche Offenbarung besitze. Dadurch gewinnt die heilige Schrift nur, denn es werden ihr Lasten abgenommen, die sie nicht tragen kann. Wir haben fast nur „Bibelgläubige“ und so gut wie keine „Offenbarungsgläubige“. Soll die Offenbarung uns wirklich zu dem werden, wozu sie bestimmt ist, zum sichereren Licht von oben, so ist die Bedingung dazu eine freie Stellung zur Schrift¹⁾.

¹⁾ Nur wenige Worte zur Beurtheilung der Inspirationsansicht des Herrn Verfassers; ein Mehreres und Gründliches verbietet der Raum. Wir müssen hier gleich den nächstfolgenden Punkt von der Irrthumslosigkeit der Bibel mit berühren; dieser Punkt ist ja überhaupt bei der Frage über die Inspiration ein wesentlicher. Müßten wir die absolute Irrthumslosigkeit der heiligen Schrift annehmen? Manche fühlen sich dazu gezwungen theils durch Schriftstellen, theils durch das religiöse Bedürfniß. Jedoch die betreffenden Stellen des Neuen Testaments sagen in Wirklichkeit nicht eine absolute Irrthumslosigkeit des Alten Testaments, weil keine absolute, bis in's Einzelne sich erstreckende Inspiration desselben aus (vergl. unsere Anmerkung S. 814.). Die vom Herrn Verfasser S. 184 ff. (vergl. besonders auch S. 280 f.) betonte heftigste Freiheit bei der Anführung alttestamentlicher Stellen im Neuen Testament bewegt uns nicht wie den Herrn Verfasser zu der Annahme, daß die Ansicht der Apostel von der absoluten Inspiration des Alten Testaments unrichtig sei, sondern wir schließen daraus, daß die Apostel diese Ansicht von der absoluten Inspiration und darum auch von der absoluten Irrthumslosigkeit des Alten Testaments gar nicht hatten. Aus Stellen aber wie Joh. 16, 13. und anderen ist keineswegs mit Nothwendigkeit zu schließen, daß dieses Leiten in alle Wahrheit schon zur Zeit der Abfassung der neutestamentlichen Schriften vollendet gewesen sei. Was ferner das religiöse Bedürfniß betrifft, so unterscheidet der Herr Verfasser S. 270. sehr richtig zwischen dem wirklichen und dem bloß vermeintlichen religiösen Bedürfniß. Die ältere Zeit z. B. meinte eine inspiratio verbalis im strengsten Sinn

Was die Behauptung der absoluten Irrthumslosigkeit oder Unfehlbarkeit der Bibel betrifft, so weist der Herr Verfasser zunächst exegetisch nach, daß einestheils die heilige Schrift selbst nirgends auch nur scheinbar einen

des Wortes zu bedürfen, und wie anders ist das Bedürfnis jetzt? Unser wirkliches Bedürfnis zeigt Gott selbst uns an durch das, was er thatsächlich vollbracht. Indem Gott nun die Offenbarung gegeben, so hat er das allerdings thatsächlich gezeigt, daß wir auch eine nach richtiger Auffassung der Offenbarung gegebene richtige schriftliche Darlegung derselben bedürfen; daß aber eine absolut irrthumslose Auffassung und Darlegung nöthig sei, hat er damit nicht gezeigt. Die ganze Urkunde muß die Wahrheit enthalten, aus dem Ganzen muß die Wahrheit erkannt werden können; das Einzelne aber braucht deshalb nicht absolut frei von Irrthum zu sein (vergl. den Herrn Verfasser S. 284 f. 297.). Ferner zeigt Gott eben durch die thatsächlich (s. unten) nicht irrthumslose Bibel, daß wir keine irrthumslose bedürfen. Bedürften wir sie, so hätte Christus selbst sie schreiben müssen. Oder hat Christus deshalb nicht selbst zu schreiben brauchen, weil er die Apostel so ausgerüstet hat, daß sie eine absolut irrthumslose Bibel schreiben konnten? Antwort: er hat die Apostel nicht so ausgerüstet. Und hier zeigt es sich, daß wir eine absolut irrthumslose Bibel nicht bloß nicht annehmen müssen, sondern eine solche gar nicht annehmen dürfen. Die Apostel sind auch einmal nicht sündlos. Was Philippi sagt, um dieß Argument zu entkräften, erfüllt nicht seinen Zweck, wie der Herr Verfasser nachweist (vergl. S. 257. mit 260.); ebenso wenig ist dieß der Fall mit dem, was Mehring anführt (vergl. gegen ihn den Herrn Verfasser S. 265 ff.). Weil aber gerade aus der in den Aposteln noch vorhandenen Sünde die Irrthumsmöglichkeit gefolgert werden muß, so ist dieselbe auch auf die religiösen Elemente der Bibel zu beziehen. Und der Irrthum ist Thatsache, auch was das Religiöse anlangt; Beweis speciell des Letzteren: der Irrthum in der Erwartung der Wiederkunft Christi als einer unmittelbar bevorstehenden (vgl. den Herrn Verfasser S. 278 ff.). Es ist hiernach klar, daß wir mit dem Herrn Verfasser die altkirchliche Inspirationslehre verwerfen müssen. Die Inspiration ist keine von den sonstigen Wirkungen des heiligen Geistes im Leben der Apostel specifisch verschiedene. Allerdings haben wir bei Abfassung der biblischen Schriften ein vorzugsweise hohes Maß von Wirkung des heiligen Geistes in den Aposteln und ihren Gehilfen vorauszusetzen. Wir stimmen dieser Behauptung des Herrn Verfassers und überhaupt dem, was er S. 249. sagt, völlig bei. Die Inspiration ist uns von dem sonstigen Wirken des heiligen Geistes in den Aposteln nicht qualitativ, sondern quantitativ verschieden. Nicht aber können wir mit ihm (S. 244 f. 247.) die Inspiration nur in flüchtige Momente setzen; in solchen Momenten besonders hoher Erleuchtung besteht sie auch, aber in ihnen nicht allein; sie ist vielmehr, wie und weil das Wohnen und Wirken des heiligen Geistes in den Aposteln überhaupt, habituell; als von Gott kommend konnte und mußte diese Erleuchtung dennoch den Aposteln bewußt werden. Vor Allem aber treten wir, wie wir schon von vorn herein erklärt haben, dem Herrn Verfasser nicht bei, wenn er die These, daß die Bibel inspirirt sei, ausgiebt. Sind die Männer inspirirt, so sind es auch ihre Schriften. Das sagt ja der Herr Verfasser auch. Nun aber giebt er das Inspirirtsein der Bibel auf, weil die altkirchliche Dogmatik mit diesem Begriff eine ganz andere Vorstellung verbunden hat als er. Doch, wenn nach diesem Kanon zu verfahren wäre, wie manche Begriffe müßten wir da aufgeben! Nicht aufzugeben sind in solchen Fällen die Begriffe, sondern von allen falschen Vorstellungen zu reinigen. Endlich verliert die Offenbarung nichts durch das Beibehalten der These, daß die Bibel inspirirt sei. Die Offenbarung ist auch uns das Höchste, weil allein schlechthin Irrthumslos; andererseits aber erkennen wir die Offenbarung allein sicher aus der heiligen Schrift (die heilige Schrift ist zwar nicht die alleinige Quelle, wohl aber die alleinige Norm) und nur durch die heilige Schrift kann uns die Offenbarung das Licht von oben werden, sein und bleiben.

Anspruch auf unbedingte Fehlosigkeit laut werden läßt (Luk. 1, 1—3.; Röm. 15, 14. 15.; 1 Kor. 2, 3.; 2 Kor. 1, 24.; 1 Kor. 13, 9.; Jak. 3, 2.; vgl. S. 274 f.), und daß anderentheils wirklich Irrthümer und zwar auch in religiösen Dingen in ihr vorkommen (S. 277 ff.), wenn auch durchaus anzuerkennen ist, daß Gegner des Christenthums an vielen Stellen ohne Grund Widersprüche sehen. Insbesondere folgert er aus der Thatsache der Berufung nicht eines einzigen, sondern mehrerer Apostel, daß einerseits zwar von keinem Einzelnen für sich allein die göttliche Offenbarung in Christo vollkommen richtig verstanden werden konnte, daß aber andererseits als das Totalergebniß der individuellen Verständnisse aller derer, die als Zeugen bei der Manifestation Gottes mitwirkten, in ihrer Wechselwirkung wirklich das richtige Verständniß der Offenbarung herauskommt. Die Verkündigung keines einzelnen Apostels ist schlechthin irrthumslos, aber die Gesamtverkündigung der Apostel enthält vollständig die Bedingungen eines schlechthin irrthumslosen Verständnisses Christi. Dasselbe gilt von den Propheten und ihrer Verkündigung. Hierin besteht die wirkliche Infallibilität der Bibel. Diese Infallibilität ist also nicht eine unmittelbar in den einzelnen biblischen Stellen und Schriften, wie sie vor uns liegen, gegebene, wie die altkirchliche Dogmatik behauptet, sondern sie ist eine erst von uns an der heiligen Schrift herzustellende, sie ist erst das Resultat unserer wissenschaftlichen Bearbeitung derselben. Aus der nur relativen Unfehlbarkeit der heiligen Schrift folgt unsere nur relative Gebundenheit an die Schrift. Was von dem Inhalt der Schrift nicht mit zur Offenbarung gehört, d. h. weder zu der die göttliche Manifestation bildenden organischen Reihe von Geschichtsthatfachen, noch zu der diese durch Inspiration auslegenden Lehre, das macht gar keinen Anspruch darauf, über unsere Ueberzeugungen normative Autorität auszuüben. Aus dem Obigen folgt übrigens, daß von der heiligen Schrift zwar keineswegs überhaupt jeder Irrthum ausgeschlossen ist, auch nicht einmal in dem sogenannten eigentlich Religiösen, wohl aber jeder solche Irrthum, der die richtige geschichtliche Entwicklung des offenbarungsmäßigen religiösen Bewußtseins, insbesondere auch des christlichen, in der mit der göttlichen Offenbarung betrauten Menschheit von vorn herein unmöglich gemacht haben würde.

Da die heilige Schrift nicht die Offenbarung selbst, sondern die Urkunde über die Offenbarung und zwar nicht ein Document, in welchem diejenige Lehre unterweisung aufgezeichnet stände, welche Gott durch die Offenbarung uns hat mittheilen wollen, sondern die Geschichtsurkunde über die göttliche Offenbarung (urkundliche Geschichtsquelle derselben) ist, so hat der gläubige Christ als Theolog der Bibel gegenüber die Aufgabe, aus ihr den Thatbestand der Offenbarung (beides, als Manifestation und als Inspiration) zu erheben; er steht als Historiker vor ihr als seiner Geschichtsquelle, und sein erstes Geschäft ist darum die Kritik dieser seiner Urkunde. Wenn wir die heilige Schrift der historischen Kritik unterwerfen, so heißt dieß nicht, daß wir uns über sie stellen und sie meistern, sondern daß wir uns aufrichtig bemühen, sie richtig verstehen zu lernen. Die Ausübung dieser Kritik ist nichts Anderes als die Vollziehung des formalen Princips der evangelischen Kirche. Die Forderung einer historisch-kritischen Untersuchung über unsere hei-

ligen Schriften als Geschichtsurkunden über die Offenbarung ist die Frage nach dem Kanon. Für die altkirchliche Dogmatik hatte diese Frage keine wesentliche Bedeutung. Wer der menschliche Verfasser eines Buches war, darauf konnte es ihr weniger ankommen, weil derselbe doch nur der *actor secundarius* war. Sie behauptete kurzweg, daß die Bibel der *kanon* sei, statt daß die wahrhaft evangelische Theologie vielmehr zu fragen hat, ob die heilige Schrift der *kanon* sei, d. h. ob sie diejenige Qualität an sich habe, die eine normative Autorität für unsere Vorstellung von der Offenbarung rechtmäßig begründet ¹⁾. Diese Qualität kann, da es sich um die Constatirung einer Geschichtsthatfache handelt, nichts Anderes sein als der urkundliche Charakter. Ob eine Schrift diesen habe, das hängt lediglich von ihren Entstehungsverhältnissen ab. Die Frage nach der Canonicität einer Schrift ist also eine rein historische Frage, die allein mittelst historischer Kritik, nach äußeren und inneren Momenten, entschieden werden muß. Zu den letzteren Momenten gehört wesentlich dieß, daß die Schrift das *testimonium spiritus sancti internum* für sich habe. Selbstverständlich giebt es verschiedene Grade der Canonicität. Abgeschlossen ist die Kritik eines Buches erst, wenn beiderlei Momente, die äußeren und die inneren, jede für sich genommen, völlig dasselbe Resultat ergeben. Die Kritik hat auch zu untersuchen, ob nicht etwa außer unserer Bibel noch schriftliche Denkmale der Offenbarungsthatfache sich vorfinden, denen der Charakter der Urkundlichkeit unzweideutig eigne. Das Walten der göttlichen Providenz und der Glaube daran kommt bei dieser ganzen Kritik allerdings gar sehr in Betracht; die einzige gotteswürdige und wahrhaft christliche Vorstellung von dieser Providenz ist aber die, daß sie nur unter der ausdrücklichen Voraussetzung einer gewissenhaft alle ihre Kräfte zusammennehmenden menschlichen Kritik die Richtigkeit des Kanons für uns gesichert hat. — Der Herr Verfasser kritisiert nun die altkirchlichen Behauptungen der *sufficientia*, der *perspicuitas* und der *auctoritas judicialis* der heiligen Schrift und beweist, daß diese Eigenschaften der Bibel in dem Sinne, in welchem die altkirchliche Dogmatik ihr dieselben beilegt, sicherlich nicht zukommen (S. 326. bis 344.). Er betont dabei besonders, was die altkirchliche Dogmatik verkannt hat, daß die Bibel keine Theologin, sondern eine einfache Heilige ist und daß sie nicht allein für den Einzelnen, sondern für die ganze Christenheit aller Zeiten bestimmt ist. Das vollkommene Verständniß der Offenbarung kann nur die höchste und letzte Blüthe der durch Christum allmählich vollständig erneuerten Menschheit sein. Christus ist zu erhaben und zu herrlich, als daß er gleich hätte vollkommen verstanden und aufgenommen werden können. Dieß ist die Ehre unseres Herrn, daß es sich so verhält, und nicht, wie unsere ältere Theologie unbesehen annahm, umgekehrt. Daß es sich so verhält, das hat die ganze Geschichte der Dogmen und der Dogmatik bewiesen.

¹⁾ Uns scheint die Frage anders, nämlich so zu stellen zu sein: was von der heiligen Schrift zum Kanon gehöre; denn daß die heilige Schrift (im Ganzen und Großen) der Kanon ist, ist die Voraussetzung des formalen Principes der evangelischen Kirche, und die Frage darnach wäre nicht die „Vollziehung“ dieses Principes. Die Voraussetzung eines Principes kann doch nicht erst mehr in Frage gestellt werden.

Die Bibel, wie ihr Bild aus der voranstehenden Auseinandersetzung sich herausstellt, ist freilich eine andere als die, welche der orthodoxe Theolog und der einfache gläubige Christ sich denkt; aber die Herzensstellung des an die Offenbarung Gläubigen zur Bibel ist auf dem hier beschriebenen Standpunkt keine andere als die des orthodoxesten „Schriftgläubigen“. Die Bibel verliert durch diesen Standpunkt nichts, — sie gewinnt. Je göttlicher sie wirklich ist, desto gewisser wird es für sie nur vortheilhaft sein können, wenn man sich endlich einmal gewöhnen wird, ihre Einzigkeit und Heiligkeit ausschließend in das zu setzen, was sie thatsächlich ist, und nicht in Qualitäten, die ihr lediglich aus einem ihr fremden theologischen Bedürfnisse beigelegt werden. Gott hat es uns in allen Stücken nicht so leicht und bequem gemacht, wie wir es freilich wünschen, auch mit der Schrift nicht und dem in ihr uns zugedachten Segen; an dem aber, was wir wirklich bedürfen, hat er es nicht fehlen lassen. „Wenn Gott uns die Wahrheit des Heils in der Offenbarung als ein fertiges, geordnetes Ganzes gegeben hätte, so daß wir nur nöthig hätten, das nun fertig Vor- und Ausgedachte auswendig zu lernen, so wäre sie uns immer eine auswendige geblieben“ ¹⁾.

Der Herr Verfasser hat diese Erörterungen, wie er am Schluß seines Werkes sagt (S. 349 ff.), geschrieben, nicht als wären sie wesentlich neu, wohl aber weil er, was von Anderen gar nicht oder zu wenig geschehen, geüffentlich dem Schein ausweichen wollte, als handelte es sich für ihn nur um eine modificirende Fortbildung der traditionellen Lehrsätze und Lehrformeln unserer kirchlichen Theologie und nicht um wirklich wesentlich neue Gestaltungen der theologischen Lehre. Und gewiß ist, was er gethan und wie er es gethan, nichts weniger als überflüssig, im Gegentheil höchst verdienstvoll. So urtheilen wir nach unserer festen Ueberzeugung, trotzdem wir sagen mußten, daß der Herr Verfasser die Schneide seiner Gegensätze manchmal zu sehr geschärft habe. Wenn aber der Herr Verfasser es für eine der allerwichtigsten und allerdringendsten Aufgaben der heutigen Theologie erklärt hat, daß sie daran gehe, der Gemeinde zwar mit aller Besonnenheit und Umsicht, aber auch mit aller Aufrichtigkeit und vertrauensvollen Unumwundenheit getreue Rechenschaft davon abzulegen, wie sie auf Grund der mit den nur der Wissenschaft zu Gebote stehenden Mitteln gewissenhaft angestellten historischen Untersuchung die heilige Schrift, als Ganzes und in ihren einzelnen Theilen und Elementen, anzusehen sich genöthigt finde: so können wir dem nicht beistimmen. Die Ehrlichkeit ist auch uns eine ernste und heilige Pflicht, und wir möchten viel lieber es an der Klugheit mangeln lassen als an der Ehrlichkeit. Wenn aber die Klugheit etwas gebietet, was zugleich die Ehrlichkeit nicht verbietet, so ist dasselbige zu thun. Und die Klugheit gebietet, anders den Laien gegenüber zu verfahren, als der Herr Verfasser will. Freiheit besteht ja — und dafür wollen wir Gott danken! — völlig in der Wissenschaft, und manchen Laien werden wir auch unumwunden, nicht zum Schaden ihres Christenthums, sondern zum Gewinn, die Resultate der theologischen Forschungen mittheilen können. Bei gar manchen Laien aber und zwar

¹⁾ Seberholm, der geistige Kosmos, S. 444.

bei der Mehrzahl — wir denken nicht bloß an die wenig wissenschaftlich gebildeten, sondern mehr noch an die wenig christlich gebildeten, ja wohl gar christlich verbildeten — würde solches Verfahren Unheil bringen. Sie würden unverstündig, weil sie Einzelnes fallen sehen, in ihrem Herzen und für ihren Glauben das Ganze niederreißen. Auch sie sind Solche, die nicht zu schwimmen verstehen und die man darum dem Strom nicht anvertrauen darf. Aus diesen Gründen darf die Predigt, die und weil sie eben beide erwähnte Klassen von Laien vor sich hat, keineswegs solche negative Resultate der Wissenschaft vor ihre Zuhörer bringen, wenn sie auch selbstverständlich nichts den wahren Resultaten Widersprechendes und mithin Unwahres sagen darf. Recensent stimmt durchaus nicht der altkirchlichen Dogmatik in allen Punkten bei, er kann aber versichern, daß er nie auf der Kanzel auch nur Ein Wort gegen seine Ueberzeugung gesprochen hat; dieß ist der Beweis, daß die von ihm hier gestellte Forderung solcher Klugheit und Vorsicht nicht im Geringsten der Ehrlichkeit widerspricht. Scheint dieß dunkel? Immermehr. Es wird ja sofort klar, wenn wir nur bedenken, daß die Wissenschaft nicht auf die Kanzel gehört. Es ist keine katholische Furcht, aus der wir diese Vorsicht für geboten erachten — die katholische Kirche steht freilich über die Massen, indem sie aus Furcht vor Eitlicher Zügellosigkeit alle Freiheit unterdrückt —, es ist die der evangelischen Kirche nöthige Besonnenheit, die solche Vorsicht fordert. Wenn wir in der Wissenschaft frei, in der Predigt unbeschadet aller Ehrlichkeit doch solcherweise besonnen sind, dann wird nicht totales Mißtrauen an die Glaubhaftigkeit der Bibel die Folge sein, sondern das Vertrauen zu ihr wird bleiben und immer mehr erstarken: „Gewißlich ist der Herr an diesem Ort; hier ist nichts Anderes denn Gottes Haus und hier ist die Pforte des Himmels.“

Ludau.

Diaconus Richter.

Praktische Theologie.

1. Pax vobiscum! Die kirchliche Wiedervereinigung der Katholiken und Protestanten historisch-pragmatisch beleuchtet von einem Protestanten. Bamberg 1863. Verlag der Buchner'schen Buchhandlung. 345 S.
2. Ueber die Wiedervereinigung der Katholiken und Protestanten. Mit besonderer Rücksicht auf die Schrift: Pax vobiscum etc. von Dr. J. Frohschammer, ordentl. Professor der Philosophie an der Universität München. (Separatabdruck aus Bd. II. Heft 4. der philosophischen Zeitschrift „Athenäum“.) München 1864. Verlag der Lentner'schen Buchhandlung. 68 Seiten.

Referent muß bekennen, daß er, wenn ihm nicht der Auftrag geworden wäre, die Schrift Nr. 1. in diesen Blättern anzuzeigen, vielleicht nicht dazu gekommen wäre, sie überhaupt zu lesen; denn so wohlgethan es jederzeit ist, den Confessionen das Wort Pax vobiscum! als Wunsch und Mahnung aus des Herrn Munde vorzuhalten, so haben doch alle Vorschläge und Pläne, aus Katholicismus und Protestantismus Eins zu machen, das Präjudiz für sich, schöne Träume zu

sein, Berechnungen, die immer einen oder den anderen Hauptfactor auslassen und deren Resultat darum, wenn es auch formell richtig ist, doch nie zur praktischen Wahrheit und Wirklichkeit wird. Referent gesteht aber ebenso aufrichtig, daß es ihn nicht gereut und Keinen gereuen wird, dem vortrefflich geschriebenen Werke einige Zeit und Aufmerksamkeit gewidmet zu haben; insbesondere der erste Theil, in anderer Weise auch der zweite geschichtliche Abschnitt üben auf den Leser eine ungemeine Anziehungskraft aus, und wer auch am Schlusse zu den Hoffnungen des Verfassers sich nicht entschließen kann, wird doch demselben reichliche Belehrung und Anregung verdanken.

Im ersten grundlegenden Theile stellt der Verf. den Gegensatz der beiden Confessionen in seiner ganzen Macht und Schärfe dar; es scheidet sie, wie S. 4. gesagt wird, nicht eben dies und das, sondern ein Princip. Abgeschlossen stehen beide Kirchen einander gegenüber; keine hat der anderen auch nur einen Zoll (S. 7.) abgerungen, was Verf. natürlich nicht von der politischen Berechtigung sagt, die der Protestantismus dem Katholicismus *de facto* abgerungen hat, sondern eben vom Princip, das letzterer heute noch so wenig aufgegeben oder gemildert hat als vor dem dreißigjährigen Kriege. Allein die beiderseitigen Principien haben ihre innere Wahrheit verloren. Der Protestantismus stützt sich auf die alleinige Schriftautorität; allein wie dieses Princip schon von Anfang nicht die Kraft hatte, kirchenbildend zu wirken, so ist es (S. 78 ff.) thatsächlich abgeschwächt; denn die evangelische Kirche ist zu einer Theologenkirche geworden, die Satzungen aber, die die Theologen unter der Firma der Schriftautorität zur Bedingung der Seligkeit gemacht haben, sind für die Mehrheit der Protestanten keine Wahrheit mehr. Aber auch das katholische Autoritätsprincip ist innerlich abgeschwächt (S. 75.): der vielgerühmte allgemeine Gehorsam beruht auf purer Gleichgültigkeit der Massen; das Ereigniß, daß der Papst wagte, das Dogma von der *immaculata conceptio* zu statuiren, ist todtgeschwiegen worden; sein Bannfluch gegen Victor Emanuel und Consorten ist schon schüchtern genug aus dem Vatican gekommen und gänzlich wirkungslos geblieben. Beiden aber, die in dieser Lage sich befinden, ist ein gemeinsamer furchtbarer Feind entstanden im modernen Materialismus, im Atheismus (S. 89.); längst ist verkündet (S. 97.), „daß das Christenthum nicht nur aus der Vernunft, sondern auch aus dem Leben der Menschheit verschwunden und nichts weiter mehr ist als eine fixe Idee, welche mit unseren Feuer- und Lebensversicherungs-Anstalten, unseren Eisenbahnen und Dampfzügen, unseren Pinakotheken und Glyptotheken, unseren Krieger- und Gewerbeschulen, unseren Theatern und Naturalienabinetten im schreiendsten Widerspruch steht.“ Diesem Feinde gegenüber sind bis jetzt die beiden Kirchen unthätig gewesen; was soll dagegen die Kanonisation der japanesischen Märtyrer und der Verschleiß geweihter Medaillen? „Und“ (heißt es S. 99.) „die protestantischen Confessionen! Die sind überaus beschäftigt. Dinge der entscheidendsten Art nehmen sie in Anspruch. Die Einen, noch nicht mit der Frage über Amt und Stand im Reinen, noch hingenommen von den liturgischen Untersuchungen, haben die großen Verkommnisse in den schlesischen und amerikanischen Gemeinden so fest im Auge, daß ihnen alles Andere darüber verschwindet. Ob für Pastor A oder für Pastor B, für die Synode zu X, zu Y oder Z sich entscheiden, daran hängt das Gewicht der Zeit. Ein guter Theil der Anderen ist mit der Arbeit in die Tiefe vollauf beschäftigt. Wer wird mit dem Dionysius Areopagita fertig?

Auf welcher Seite beim Philippi-Hofmann'schen Streit stehen? Und nun noch dazu der codex sinaiticus! Fast Alle aber und diesmal gleichmäßig auf lutherischer und reformirter Seite sind mit Denken, Forschen und Eifern in die mächtigste Bewegung gesetzt durch eine freilich nicht aus der Tiefe, sondern aus den Wolken geholt, den Schlüssel des Verständnisses für Alles, für Gegenwart und Zukunft, und zugleich Friebsfedern und Kräfte der Erweckung versprechende Frage, nämlich über das tausendjährige Reich. Wüßte man nur erst, ob es von Karl dem Großen oder von Constantin an zu datiren oder erst zu erwarten ist! Wäre nur das einmal im Reinen! Sonst könnten ja bezüglich des Sog und Magog die bedenklichsten Mißgriffe und Verkennungen geschehen! — Der Verf. will selbstverständlich nicht die wissenschaftliche Arbeit, die sich ja nothwendig auf Dinge erstrecken muß, welche den praktischen Lebensfragen gegenüber als kleinlich und interesselos erscheinen, verhöhnen; auch giebt es, wie er wohl weiß, noch lutherische und reformirte Theologen genug, die ihre Studien nicht dem tausendjährigen Reich zuwenden; aber was er mit seinem Spotte wirklich meint und trifft, das verdient ihn auch, und es sind gesunde Geister noch in Menge vorhanden, denen das dermalige theologische Treiben alle Theologie gründlich verleiden und zum Ekel machen müßte, wenn diese nicht glücklicherweise noch große Gebiete hätte, wo man es mit reellen Dingen, mit wirklichem Leben zu thun hat. — Dieser Stand der Sache aber ist, wie der Verf. weiter ausführt, ein höchst gefährlicher; „traut man“, fragt er S. 100., „traut man im Ernste der nächsten Generation zu, einen Bruch, der innerlich bereits vollständig vorhanden ist, bei schicklicher Gelegenheit unvollzogen zu lassen?“ Diese Gefahr nun muß uns (S. 101.) „an den nicht mehr wegzuleugnenden Drang zu gegenseitiger Verständigung erinnern“, — wobei Referent nur gleich einschalten möchte, daß das Alles nur das Wünschenswerthe, die Nothwendigkeit einer Verständigung, einer Einigung der beiden Kirchen, nicht aber einen in den Gemüthern vorhandenen Drang dazu beweist. Wir werden jedoch mit dem Verf. sogleich hierauf zurückkommen. Vorher sei hier nur noch der bedeutame Satz (S. 101.) citirt: „Wir gehen von der Ansicht aus, daß das Christentum nach den verschiedenen Formen seiner Existenz so gewiß in ein neues Stadium der Entwicklung werde hineingenothigt werden, als dies mit der staatlichen Gestaltung der Dinge sich fortwährend vor unseren Augen vollzieht. Die Aufgabe für die Kirche und die Kirchen ist, sich in solche Position zu bringen, daß sie mit Darangabe alles Unwesentlichen und den erloschenen Bedürfnissen einer vergangenen Welt Angehörigen die ihnen zur Vererbung auf alle kommenden Geschlechter anvertrauten Kleinodien retten.“ Damit können wir gleich verbinden, was S. 338 f. steht, daß nämlich weder die katholische noch die protestantische Kirche die Kirche der Zukunft sei, beide haben als Petruskirche und Pauluskirche ihre Mission vollendet.

Um nun aber auch zu beweisen, daß nicht nur ein äußerer, sondern ein innerer Drang zur Vereinigung treibe, giebt der Verf. im zweiten Theil seines Werkes eine historische Uebersicht der seit der Reformation gemachten Einigungsversuche; er rubricirt sie als theologische, als imperialistische, als Einzelversuche, als gallicanische und als moderne Versuche. Wir unterlassen es hier, auf dieses geschichtliche Material näher einzugehen — von besonderem Interesse sind die Ausführungen des Verfassers über Calixt und Leibnitz —; die modernen Erscheinungen — den Deutsch-Katholicismus und den Erfurter Congreß — weiß

Verf. in ihrer Leerheit wohl zu würdigen, macht aber doch daraus Schlüsse auf das Vorhandensein jenes Dranges, die uns durch die historische Unterlage und Charakterisirung nicht hinlänglich motivirt erscheinen. Im letzten Abschnitte nämlich führt er positiv aus, was geschehen soll; nicht die Theologen sollen die Vereinigung machen, aber ebenso wenig die Weltmächte (S. 287.); nach S. 337. denkt er sich, daß ein Concil die Sache in die Hand nehme, welches aber (S. 337.) „sich vorerst nicht mit Bestimmungen der Lehre und des Cultus befassen würde, sondern mit alleiniger Grundlegung großartiger Verfassungsnormen, welche die ganze Christenheit zu einer Einheit auf den Allen gemeinsamen Fundamentalkriterien des christlichen Glaubens verbinden.“ Wir wollen die weitere Ausmalung des schönen Planes nicht copiren, aber so klar der Verf. selber allerlei Schwierigkeiten, die der Ausführung im Wege stehen, erkennt und mit in Berechnung zieht, zwei Dinge hat er unseres Erachtens doch nicht gehörig erwogen. Erstlich will er die geeinigte Kirche auf die von allen menschlichen Thaten (S. 264.) gereinigten Grundlagen des ursprünglichen, allen Christen gemeinsamen, echt biblischen Glaubens stellen. Sie soll (S. 80.) „auf die einfachsten Formen des Bekenntnisses zurückgehen, bei welchen die menschliche Sägung nicht Raum, wohl aber jede christliche, am Worte Gottes sich bauende Ueberzeugung ohne Verdächtigung und Menschengerecht sich in die Gemeinschaft der von Menschen Freien und nur von Gott und seinem Worte Gebundenen einzustellen das Recht hat.“ Es wäre aber sehr erwünscht gewesen, wenn der Verfasser jene einfachsten Formen des Bekenntnisses näher benannt hätte. Er denkt sich etwa das apostolische Symbebum. Das hat ja unsere Kirche schon jetzt mit der katholischen gemein, es steht in jeder Ausgabe der symbolischen Bücher voran. Aber würde, wenn ein Concil auf dieser Basis die Einigung betriebe, nicht alsbald gefragt werden, wie nun die einzelnen Artikel in der Lehre näher zu entwickeln seien? Eine Kirche wird sich z. B. mit dem Sage: ich glaube eine Vergebung der Sünden, niemals so begnügen können, daß sie nicht auch näher erklärte, worauf diese Vergebung sich stützt und auf welchen Wegen sie zu erlangen ist. Mit anderen Worten: unser Verf. operirt mit dem Gegensatz von göttlicher Wahrheit und menschlicher Sägung so, als ob letztere wie ein Pflaster von gesundem Leibe abgelöst werden könnte, als ob die erstere irgendwo so fix und fertig ausgesprochen wäre, daß man alle weiteren Lehrsätze entbehren könnte. Daß die Schrift als solches Gemeinsame nicht auch zugleich schon kirchenbildend sein könne, daß eine Kirche erst aus ihrem eigenen Bewußtsein heraus sagen, d. h. bekennen muß, wie sie das Schriftwort versteht, das verkennt unser Verf. selbst nicht. Also müssen wir entgegen: so lange, als er nicht jenes einfachste, reine Bekenntniß selbst aufstellt, auf welches sich Protestanten und Katholiken ohne alle reservatio mentalis die Hände reichen können, so lange fehlt es seiner Ausführung an der erforderlichen Basis; wäre diese gegeben, dann würden wir seine Darlegungen nicht nur in der Idee vortreflich, sondern auch praktisch finden. Damit hängt aber das Zweite zusammen. Das Papstthum ist, man mag über seine Gebrechen und Gefahren zumal in unserer Zeit noch so Vieles und Wahres sagen, doch heute wie immer ein so geschlossenes, so in sich consequent durchgeführtes System, daß von ihm der Spruch gilt: „sint ut sunt aut non sint“. Nun verkündet unser Verf. freilich eben darum dem Papstthum wie dem Lutherthum das non sint, sie sollen einem Dritten Platz machen. Aber wenn dieses Dritte doch nicht Vernichtung,

sondern Einigung sein soll, so muß doch jeder Theil das, was ihm unentbehrlich ist, was zu seinem Wesen gehört, beibehalten, sonst ist er gar nicht mehr er selbst. Der Lutheraner wird sich einigen können, so lange man ihm seine Bibel läßt und das Abendmahl sub utraque und ihm nicht zumutet, durch Fasten und Almosen selig, durch Eölibat und Klostergelübde heilig zu werden. Aber wird der Katholik sich mit irgend Jemand einigen können, der keine Heiligen anruft, der in Gewissenssachen keine irdische Autorität anerkennt? Ist doch selbst der letzte, wenn man will abstracteste Begriff, der der Wahrheit, für den Katholiken ein anderer als für den Protestanten; deßhalb kann jener sagen, es müsse eine infallible Autorität existiren, durch deren Ausspruch etwas eben erst zur Wahrheit wird, auch wenn der Augenschein oder der Verstandeschluß das Gegentheil lehrt, während dem Protestanten die Wahrheit nur in der Realität der Dinge selbst liegt, die er selbstständig erkennen will, über die keine Autorität Macht hat. Der Protestant fügt sich in dem Gemeinwesen, dem er angehört, in Bezug auf sein Handeln der rechtmäßigen Autorität, so weit diese nicht wider sein Gewissen geht, aber die Wahrheit hängt ihm nicht von einem durch Menschenmund gethanen Spruch ab. Unser Verf. gebraucht S. 11. den Ausdruck: „Es ist selbst der katholisch = theologischen Wissenschaft eigen, nicht selten sogar auf systematischem Gebiete mit Emphase und Amplification zu verfahren, wo es gilt, eine Schwäche zu decken“ u. Was hier euphemistisch Emphase und Amplification genannt wird, das hat Thiersch in seinen Vorlesungen über Protestantismus und Catholicismus irgendwo unverblümt gesagt, daß nämlich das Schlimmste am katholischen System die Unwahrheit sei, mit der es allenthalben umgehe. Wir würden den besseren Katholiken schweres Unrecht anthun, wollten wir sie z. B. mit dem heiligen Rock, mit dem Blute des heiligen Januarius u. s. w. einer bewußten Lüge beschuldigen, aber daß man sich katholischerseits über die Wahrheit desjenigen, was die Autorität behauptet und wie sie es beweisen will, leichter beruhigt, weil der Zweifel gegenüber der Autorität schon ein Frevel ist, das liegt am Tage. Welch' unglaubliche Grundsätze hat z. B. über die Abhängigkeit aller menschlichen Wissenschaft von der Kirchenlehre neuerlichst wieder die Curie aufgestellt wider die von guten und bewährten Katholiken veranstalteten Gelehrten-Versammlungen! Die Katholiken wissen sehr bereit darzuthun, wie höchst nöthig und wohlthätig es sei, unter dem Gewirre menschlicher Meinungen eine infallible Quelle der Wahrheit zu haben; aber so erfreulich, — so bequem das wäre, ist damit auch diese Quelle schon wirklich gegeben? Dem Protestanten, weil es ihm nicht um den Schein der Wahrheit, sondern um wirkliche Wahrheit zu thun ist; genügt das noch weit nicht, daß eine Macht existirt, die infallibel zu sein behauptet, so daß er nicht mehr selber zu denken, sondern nur zu gehorchen brauchte. Bevor eine Einigung möglich ist, müßte man dort erst einen anderen Begriff von Wahrheit annehmen; das aber kann man nicht, ohne das specifisch Katholische anzugeben. „Hätte man nur“, sagt der Verf. S. 277., „das erst erreicht, daß der Katholik an die Geneigtheit des Protestanten und dieser an die Möglichkeit, mit dem Katholiken in eine Einheit oder doch zum wenigsten in eine Verbindung zu gemeinsamen religiösen Zwecken zusammenzugehen, glaubte!“ Aber wie kann der Protestant an diese Möglichkeit glauben, so lange nicht ein ganz anderer, d. h. eben ein nicht mehr römischer, sondern evangelischer, Geist in der katholischen Kirche zur Macht gelangt? Ihre Geneigtheit haben die Protestanten im 16. Jahrhundert

wahrlich sattfam und bis zum Uebermaß bewiesen, aber nur um so mehr den Glauben an jene Möglichkeit verlieren müssen! — Selbst über das Moment der Nationalität vermögen wir nicht so leicht hinwegzukommen als der Vf. S. 310.; daß zur Reformatiionszeit auch in Italien und Frankreich die Nation bereit gewesen wäre, den Protestantismus anzunehmen, ist schon historisch nur relativ zuzugeben; gesetzt aber auch, es wäre diese Neigung nicht durch brutale Gewalt unterdrückt worden, so hätte sicherlich in den südlichen Ländern auch der Protestantismus bald wieder superstitiöse, sinnliche Formen angenommen, und wenn heute das Papstthum fiele, so bliebe der Italiener, der Südfranzose, der Spanier, der Irländer katholisch, — die Wenigen aber, die das nicht mehr wären, die wären auch nicht lutherisch, noch calvinisch sondern gar nichts.

Unser Verf. hält denen, die seinen schönen Glauben, daß das Vernünftige auch möglich sei (S. 102.), wenigstens in der fraglichen Beziehung nicht zu theilen vermögen, die Frage entgegen (S. 264.): „Wer weiß etwas Anderes, Besseres, nach allen Seiten Wirkendes?“ Damit sind wir geschlagen, denn wir wissen an die Stelle seiner Vorschläge keine besseren zu setzen, aber aus diesem Verzicht-leisten folgt leider dennoch nicht, daß jene zum Ziel führen. Sehr wahr sagt er am Schlusse (S. 344.): „Der Geist, welcher verstände, klar, durchdringend, gewinnend und allbefriedigend den Knoten des Räthsels zu lösen, wovon die Ruhe und das Glück Europa's und insbesondere Deutschlands abhängt, der wäre der Mann des Jahrhunderts, ja, was sagen wir? ein Genius der Menschheit.“ Gewiß, und das ist der Punct, in dem auch wir hoffend mit dem Herrn Verf. übereinstimmen. Wenn nach Gottes Rath der Augenblick gekommen sein wird, wo das Getrennte Eins werden, die Eine Heerde unter Einen Hirten sich sammeln soll, dann wird der rechte Mann auch gesendet werden, der als Pacificator noch Größeres vollbringen wird, denn Luther als Reformator; aber wird nicht vielleicht dieser rechte Mann jener Eine Hirt selbst sein und die Einigung erst mit der Zukunft des Herrn selbst erfolgen?

Die Schrift Nr. 2. ist eine von einem in neuerer Zeit vielgenannten, höchst ehrenwerthen Münchener Gelehrten gegebene Erwiderung auf Nr. 1., eine durchaus würdige und wackere Arbeit, die aber, eben weil sie ruhig der Wahrheit dienen will, bei den Ultramontanen wenig Beifall finden kann. So wünschenswerth, so nothwendig auch diesem Verf. die Einigung der Confessionen erscheint, so läßt er sich (S. 7.) auf die Erörterung der Frage doch keineswegs darum ein, weil er hoffen würde, daß etwa in nächster Zukunft die volle Wiedervereinigung stattfinden werde oder auch nur möglich sei; er ist vielmehr mit Döllinger der Ansicht, daß hierfür in der nächsten Zeit nicht die geringste Wahrscheinlichkeit vorhanden sei. Aber er glaubt, damit sie doch irgend einmal zu Stande komme, müsse sie wissenschaftlich und praktisch angebahnt werden, es müsse die öffentliche Meinung dafür gestimmt werden durch Aufklärung über Art, Wesen und Bedingung derselben, es müsse durch Ausbildung der Ueberzeugung im Volksbewußtsein, daß sie nicht bloß höchst heilbringend, sondern geradezu nothwendig sei, namentlich für das deutsche Volk, der Drang und Trieb danach im Volke selbst erregt werden. Damit hat der Verf. unzweifelhaft Recht; die Schrift Nr. 1. bat S. 250. schon bemerkt, daß von den diplomatischen Unterhandlungen, die Bossuet, Leibniz u. s. w. pflegten, das Volk nicht im mindesten berührt werden sei; auch aus diesem Grunde hatte all' dieses Treiben keinen Boden. Zu jener Anbahnung

nun soll die vorliegende Schrift einen Beitrag geben. Es wird zuerst (von Seite 8. an) dargelegt, daß man zum Voraus schon auf Herstellung einer völligen Gleichförmigkeit, *perfecta conformitas*, Verzicht leisten müsse. Mannigfaltigkeit in den kirchlichen Formen des Lebens und Lehrens sei sogar nothwendig, sei ein Zeichen des inneren Reichthums der Kirche; Gott selbst habe (S. 13.) *πολυμερῶς καὶ πολυτρόπως* mit den Menschen geredet. Deßhalb aber müsse auch einer historischen Entwicklung Raum gegeben werden; das Christenthum sei (S. 17.) nicht fix und fertig wie eine Maschine aufgestellt, sondern als ein lebendiger Keim in die Menschheit gelegt worden. Wenn man nun aber sage (S. 22.), die Substanz desselben bleibe sich unwandelbar gleich, nur die Form, der Ausdruck wechsele, so sei zu fragen, wo denn diese Substanz des Glaubens eigentlich existire. Da auch sie nicht etwas Todtes ist, das wie ein Erbsüß von einer Hand in die andere übergehen kann, da auch sie vielmehr im Bewußtsein der Gläubigen lebt, so muß jene Entwicklung auch an der Substanz, nicht blos an der Form, vor sich gehen, mit anderen Worten (S. 26.): es können die einmal gegebenen Formeln für die Wahrheit nicht absolut und unveränderlich gelten. („Nach 1 Kor. 12.“ — welche Stelle unser Verf. nach der Weise seiner Kirche nicht nach dem Original, sondern nach der Vulgata citirt — „war zur Apostelzeit von einer Centralisation in der Kirche noch keine Rede.“) „Die Geschichte beweist“ (S. 30.), „daß auch im Gebiete der Verfassung und Disciplin nicht alle früheren Anordnungen und Feststellungen sich dem Laufe der Geschichte gegenüber behaupten, nicht zu einer Sackgasse werden konnten und durften, die alle weitere Fortentwicklung der Kirche hemmen und dieselbe zu einer spröden, starren, den lebendigen Zeitverhältnissen unzugänglichen und darum von dem geschichtlichen Verlauf allmählich isolirten Secte verkommen lassen müßte.“ Daraus folgt, daß eine Wiedervereinigung der ConfeSSIONen insofern nicht unmöglich ist, als auch die katholische Kirche nicht in absoluter Sprödigkeit auf dem einmal eingenommenen Punkte stehen bleibt. Andererseits bemerkt der Verf. (S. 31.) sehr richtig gegen Döllinger, daß die spöttische Bemerkung des Letzteren, mit der protestantischen Kirche könne man gar nicht unterhandeln, weil sie gar nichts Gemeinsames, keine gemeinsame Grundlage und keine bevollmächtigten Vertreter habe und jeder Einzelne mit seinem Veto in den Weg treten könne — die Hauptsache gar nicht treffe. Die Vereinigung dürste aber weder eine Rekatholisirung der Protestanten noch eine Protestantisirung der Katholiken sein und eben darum habe der Verfasser von *Pax vobiscum* Recht, wenn er die Union nicht von den Theologen erwarte. Sachlich kann sie (S. 35.) nur darin bestehen und dadurch herbeigeführt werden, daß jede ConfeSSION von der anderen lernt, daß die Vorzüge beider sich verbinden, die Autorität und Organisation, die die katholische Kirche voraus hat, sich verbindet mit der Freiheit, namentlich der selbstständigen Entwicklung der Wissenschaft. Letzteres zu erlangen, liegt gerade in gegenwärtiger Zeit besonders viel Grund für den katholischen Gelehrten vor, aber auch Grund genug, an die Geneigtheit der katholischen Autoritäten zur Gewährung dieser Forderung nicht zu glauben. Verf. klagt S. 45. über „die vielen päpstlichen halb dogmatischen und halb nicht-dogmatischen Entscheidungen, die in den letzten Jahrhunderten üblich geworden sind und der Wissenschaft innerhalb der katholischen Kirche seitdem keinen Aufschwung mehr gestattet haben. . . Die päpstliche Unfehlbarkeit, so sehr man sie auch als Postulat geltend machen will, ist so sehr gegen alle

geschichtlichen Thatsachen wie gegen die Natur der Sache, daß sie mehr und mehr als durchaus unhaltbar auch den am hartnäckigsten Widerstrebenden erscheinen muß.“ Gewiß, wenn einmal diese Unwahrheit, diese unsinnige Anmaßung aufgegeben würde, dann wäre ein Hauptanstoß weggeräumt; aber kann der Katholicismus, ohne sich selbst aufzugeben, jenes Princip absoluter Autorität fahren lassen, worin er, wie Simson in seinen Haaren, seine Stärke zu haben sich bewußt ist? Kann er der Wissenschaft freie Entwicklung zugestehen, die, wie er wohl weiß, das ganze Arsenal päpstlicher Dogmen und scholastischer Argumente gründlich auszuräumen nicht zaudern würde? Ebenso wenig kann das Papstthum das gewähren, was wir Gewissensfreiheit nennen; läßt es sie jetzt auch den Nichtgetauften zu (man kennt übrigens die Geschichte von einem gewissen Wertara!), so steht doch die Anmaßung heute noch fest, daß über alle Getauften, also auch über uns Protestanten, die römische Curie noch volles Recht habe, das praktisch geltend zu machen, sie nur durch die physische Unmöglichkeit zeitweilig gehindert ist. Verf. berührt S. 58. die echt katholische Behauptung: kein Mensch habe ein Recht auf Irrthum, Jeder nur Recht und Pflicht zur Wahrheit; er hätte noch schärfer hervorheben dürfen, daß, auch diesen Satz formell annehmen, das ja eben die Frage ist, ob, was die römische Kirche für Wahrheit ansieht, nicht vielmehr Irrthum ist.

Diese Erörterungen führen den Verf. auf zwei Sätze, in denen wir ihm nur beistimmen können, daß nämlich 1) die Vereinigung vorerst nur bestehen könne in gegenseitiger Duldung und Achtung, im Unterlassen gegenseitigen Verleumdens, also in einem sittlichen Verhalten der beiderseitigen Kirchengenossen (S. 63.), und 2) daß „der unabhängige, alle Confessionen und die wahrhaft wissenschaftlichen Bestrebungen in ihrer Unabhängigkeit schützende Staat am meisten geeignet sei, das Terrain der Wiedervereinigung zu werden“ (S. 65.). Daß darum der Staat nicht ein religionsloser sein müsse, aber daß er gerade das allgemein Christliche, d. h. die sittlichen Principien desselben, positiv in sich aufnehmen, seine Anschauung von Recht, Freiheit, Ehe u. s. w. durch diese bestimmen lassen und so gleichsam die humane Seite des Christenthums repräsentiren müsse, hat der Verf. nicht weiter ausgeführt, aber es ist ganz gewiß richtig, daß der Staat sich in diesem Sinne über alle Kirchen zu stellen und ihnen das Pax vobiscum! zuzurufen, nöthigenfalls einzuschräufen die hohe Aufgabe hat. Allerdings nähert sich ein Staat, der obigen Grundsatz befolgt, weit mehr der protestantischen als der katholischen Anschauung, aber nur, weil der Protestantismus das, was jedem Menschen sein Rechtsgefühl sagt, nicht durch ein Dogma der Kirche mit Füßen tritt, sondern das Religiöse durchaus in Einheit mit dem Sittlichen auffaßt. Als vor einigen Jahren in Oesterreich um Abschaffung des schenlichen Gesetzes gebeten wurde, wonach ein Priester, auch wenn er zur evangelischen Kirche übergetreten ist, dennoch nicht heirathen darf, weil ihm der character indelebilis auch dann noch anhaftet, da wies, wie in öffentlichen Blättern zu lesen war, der Minister Graf Thun die Bitte mit der Bemerkung ab, daß ja damit der österreichische Staat sich auf den protestantischen Standpunkt stellen würde. Also was die einfache, unverbrüchliche Gerechtigkeit fordert, das anzuerkennen, ist protestantisch, es einem scholastischen Dogma zu Liebe mit Füßen zu treten, das ist katholisch — denkt selch' ein Staatsmann gar nicht daran, welch' ein schwachvelles Gesändniß er damit ablegt? Wo solche Begriffe in solchen Kreisen obwalten, da

ist freilich der Staat noch sehr wenig dazu angethan, das *Pax vobiscum!* auszusprechen.

Tübingen.

Palmer.

Ueber das Wesen und den Umfang der Toleranz im Allgemeinen und der christlichen Toleranz insbesondere. Von J. G. Pfaff, Consistorialrath. Cassel 1864. Krieger'sche Buchhandlung. Preis 25 Sgr. 199 Seiten.

Erst S. 145. dieser Schrift erfahren wir, daß dem Verf. zur Abfassung derselben ein Anlaß durch den Streit um den Bekenntnißstand in Kurhessen gegeben worden ist, über den er damit sein Schweigen zu brechen sich bewogen sah. Was diesen speciellen Zweck betrifft, so lassen wir denselben als rein provincieeller Art hier unberührt und gehen darum auch über das, was sich hierauf in der vorliegenden Ausführung bezieht, hinweg; nur sofern dieselbe einen für Moral und Kirchenrecht wichtigen Gegenstand principiell behandelt, hat sie für uns Interesse. Der Verf. schlägt den Weg ein, daß er 1) Grundsätze und Umfang der Toleranz im Allgemeinen erörtert, indem er a) Toleranz und Indifferentismus einander entgegensetzt und letzteren als nicht verträglich mit christlicher Wahrheit verwirft, b) die Berechtigung der Toleranz bezüglich des Bekenntnisses (oder eigentlich mehr die Berechtigung des Bekenntnisses), c) die Berechtigung des Zeugnisses, d) die Berechtigung der Gemeinschaft untersucht, dann 2) die Toleranz im christlichen Staate, daher auch den Gegensatz zwischen dem bekenntnißlosen Staat (den er für ein Uebing erklärt und dafür sehr mit Recht die häßlichen Zustände Nordamerikas anführt) und zwischen dem christlichen Staat auseinandersetzt, endlich 3) die Toleranz in der christlichen Kirche nach ihrer in bestimmten Grenzen anzuerkennenden Berechtigung, aber auch ihre Unmöglichkeit über diese Grenzen hinaus (d. h. wenn sie bis zur Aufhebung jedes positiven Bekenntnisses und jeder Kirchenzucht gehen soll) darstellt. Es ist etwas schwierig, die Resultate, mit denen man im Allgemeinen einverstanden sein muß, herauszufinden, da die Sprache und Darstellung an einer ermüdenden Breite leidet; es kehrt eine Menge ganz unnötiger Formeln („es scheint in Erwägung kommen zu müssen, daß“ zc., „man wird mit unbestrittenem Rechte behaupten können“, „man wird kaum umhin können, die Bemerkung zu machen“, „schwerlich wird sich in Abrede ziehen lassen“, „man könnte geneigt sein, einzuwenden“ zc., „es möchte“, „es dürfte“ u. s. w.) unaufhörlich wieder, statt daß die Sätze einfach und objectiv hingestellt würden, wie auch der häufige Gebrauch von Compositis wie „Inbetrachtnahme“, „das Inproblemstellen“ (S. 161), „zielführend“ den Styl schwerfällig macht. Die vielen, oft nach jedem Satz wiederkehrenden, zwecklosen Gedankenstriche sind ebenfalls kein Schmuck der Schreibart. Aber auch die Anordnung des Ganzen sollte klarer und präciser sein. Wenn der Verf. von der Devise Marmontel's und Fénelon's Ausdruck ausgeht: „Bewillige man Allen bürgerliche Duldung, nicht indem man Alles als indifferent billigt, sondern indem man mit Geduld Alles zuläßt, was Gott zuläßt, und sich bemüht, durch sanfte Ueberzeugung die Menschen auf den rechten Weg zu führen“, so ist damit schon zu viel und doch zu wenig gesagt, es ist schon ein ganz concreter Begriff von Toleranz damit aufgestellt, von dem aus man zu einer vollständigen

Ueliederung und Erschöpfung des Begriffes nicht gelangen kann. Daß es nicht ganz leicht ist, denselben präcis zu bestimmen, haben wir schon an Zul. Stahl gesehen, der in seinem (von unserem Verf., wie es scheint, nicht gekannten) Vortrag „über christliche Toleranz“ (Berlin 1855. S. 6.) sie definiert als „ein Schonen und Warten und Pflegen gegen den religiösen Zustand des Nächsten in der Treue gegen die göttliche Wahrheit“, worin mit dem „Pflegen“ ein schon viel zu positives Moment, eine directe Einwirkung auf den Nächsten gesetzt ist, die nicht schon mit zum Wesen der Toleranz gehört. Toleranz, meinen wir, ist ein grundsätzliches Dulden solcher Meinungen und Lebensweisen, die mit unserer eigenen Ueberzeugung im Widerspruch stehen; solch ein Widerspruch wird aber nur unter der Voraussetzung fühlbar, kann also auch nur unter der Voraussetzung Gegenstand der Toleranz sein, daß derjenige, der zu mir im Verhältniß solcher Antithese steht, doch irgendwie in Gemeinschaft mit mir stehen, die Vortheile dieser Gemeinschaft genießen will; der Buddhismus in Indien, der Fetischismus in Afrika ist kein Gegenstand der Toleranz für mich, weil er keinerlei Anspruch auf Gemeinschaft des Lebens an mich erhebt. Geht man nun von der Ansicht aus, daß Gemeinschaft des Lebens möglich sei, auch wenn jedes Individuum seinen eigenen Glauben, sein eigenes Sittengesetz oder auch gar keins hätte, dann bedarf es gar keiner Toleranz; was mich nicht drückt, das ist für mich auch kein Object des Duldens. Also muß vor Allem das Verhältniß der Lebensgemeinschaft zur persönlichen, religiösen und sittlichen Ueberzeugung erörtert werden; da wird sich zeigen, daß es keine solche Gemeinschaft giebt, die von diesen Ueberzeugungen der Individuen ganz unabhängig wäre, die Toleranz also, d. h. die Zulassung auch verschieden denkender Individuen zur Lebensgemeinschaft, niemals eine absolute, sondern nur eine relative sein kann, diese Relativität aber eine verschiedene ist nach Art der verschiedenen menschlichen Gemeinschaftsformen: Volk und Staat, Kirche, Gemeinde, Familie, Freundschaft und Geselligkeit. Hierdurch wäre erst der reale Boden gewonnen für die Entwicklung des Toleranzbegriffes nach seiner sittlichen und rechtlichen Seite. Unser Verf. hat nur Kirche und Staat ins Auge gefaßt; wie wichtig aber die Toleranzfrage in der Gemeinde, in der Familie, im täglichen Verkehr sein kann, was er berücksichtigen mußte, wenn der Titel der Schrift so allgemein lauten sollte, wie er lautet, liegt auf der Hand. Dagegen war unseres Erachtens die Erörterung S. 131., daß die Kirche ein Bekenntniß aufstellen müsse, und die Frage, ob dasselbe der Toleranz zu Liebe zu ändern sei, gar nicht hierher gehörig; erst nachdem ein Symbol existirt, d. h. erst nachdem eine Kirche existirt, kann auf Grund dieser Existenz, weil sie einen ausgeprägten Charakter hat, weil sie mit bestimmten Positionen und Negationen auftritt, von Toleranz die Rede werden. S. 157. sieht der Verf. selber ein, daß in die Erörterung der Toleranzfrage die des Symbolzwanges gar nicht hereingehöre. Dagegen vermiffen wir manche praktischen Momente, auf die Stahl a. a. O. mit Recht hingewiesen hat, z. B. daß die Toleranz sich der mannigfachen Wege der Verherrlichung Gottes freue, daß sie nach dem Ausspruche Jesu Marc. 9, 40. (vgl. mit Phil. 1, 18.) sich richte, u. a. m. Im Einzelnen jedoch können wir dem Verf. meist beistimmen; z. B. was S. 84. 87. über die Judenemancipation gesagt ist, trifft sehr gut alle die Thorheit und Seichtigkeit, mit welcher Staatsmänner und Ständekammern in dieser Sache geredet und gehandelt haben. So ist auch der Begriff des christlichen Staates S. 93 f. im Wesentlichen gut

erörtert; wir hätten nur gewünscht, daß diejenigen Punkte, in welchen der Staat schlechterdings ein positives Bekenntniß irgendwie acceptiren muß, in welchen seine sittlichen Grundlagen einen bestimmten religiösen Charakter haben müssen, — wie die Begriffe persönlicher Freiheit, die Auffassung der Ehe, des Eides 2c. — speciell herausgehoben und an ihnen jene Theses in concreto bewiesen worden wäre. Wichtig, wenn auch in der Praxis immer noch von der persönlichen Weisheit der zuständigen Autoritäten abhängig, ist die Ansicht des Verfassers, daß auch innerhalb der Kirche Abweichendes insoweit zu toleriren sei, als (S. 158.) das Aussprechen einer abweichenden Ansicht nicht als feindliches Angreifen und Negiren des Inhalts des Bekenntnisses auftrete, daß (S. 167.) dem Zweifelnden kein sittlicher Vorwurf daraus gemacht werden dürfe, wenn er die Toleranz so weit für sich in Anspruch nehme, als er bedürfe, um bei redlicher Arbeit und fleißiger Forschung zu dem Abschlusse zu kommen, bei welchem sich entscheide, ob der Zweifel in Glauben oder in Verwerfung übergehe. — Eine eigenthümliche Wendung nimmt der Verf. S. 135., indem er Luther's Wort an Zwingli in Marburg: „Ihr habt einen anderen Geist als wir“, als ein Fundament für die Toleranz benutzt; erkenne ich einmal, daß mein theologischer Gegner einen anderen Geist hat als ich, so gebe ich damit zu, daß es ihm unmöglich ist, sich mit mir zu Einem Bekenntniß zu vereinigen, ich muß ihm also das Recht einräumen, sein eigenes aufzustellen. Aber wenn wir auch jetzt immerhin in solchem Sinn, in friedlichster Toleranzabsicht zu den Reformirten das sagen können, so denkt der Verf. doch offenbar in Luther'n etwas diesem Fremdes hinein, wenn er sagt: „Daß es Luther's Absicht in Marburg im mindesten nicht war, diesen anderen Geist zu verwerfen und zu verdammen, wird nicht in Abrede gezogen werden können.“ Von den Sacramentirern hat Luther doch nie als von Männern gesprochen, die nur einen anderen, aber gleichberechtigten Standpunct einnehmen; der andere Geist war, wenn wir recht sehen, in Luther's Augen nicht der Geist Gottes. Und hier kommt wieder zum Vorschein, daß der Verf. jene verschiedenen Arten von menschlicher Gemeinschaft gleich am Anfang hätte ins Auge fassen sollen. Denn wenn Zwingli von Luther brüderlich anerkannt sein möchte, dieser aber sagt ihm: „Ihr habt einen anderen Geist als wir, also setzt euer eigenes Bekenntniß auf, thut, was ihr wollt, und geht hin, wo ihr wollt, nur mit mir könnt ihr nicht gehen“, so ist hier nun eben die Frage, ob das noch Toleranz genannt werden kann, ob es positiv Intoleranz genannt werden muß oder nicht. — Auch die Behauptung S. 110., daß mit politischer Alleinherrschaft eher religiöse Duldung verbunden sein werde als mit republikanischer Völktherrschaft, ist nur mit sehr bestimmten Restrictionen zuzugeben; Friedrich der Große war tolerant, aber nicht weil er absoluter Herrscher, sondern weil er Friedrich war; bei Ludwig XIV. wie bei verschiedenen österreichischen Fürsten floß der Absolutismus aus derselben schlechten Quelle wie die Intoleranz; Pfaffenregiment und Despotismus fraternisiren immer und überall; in Spanien dagegen würde, wenn heute das Land sich zur Republik machte, ein Bibelverkäufer von den Liberalen vielleicht noch schändlicher behandelt als unter Isabella. Es laufen hier so viele Fäden in einander, daß ein positiver Satz wie obiger schwerlich wird aufgestellt werden können.

Wohlthuend spricht den Leser der Ernst und das tiefe Interesse an, mit dem der Verf. seine Aufgabe zu lösen sucht; der evangelische Sinn, womit er Wahr-

heit und Liebe zu vereinigen sucht, tritt besonders in den Schlußabschnitten sühnbar hervor, und es ist nicht zu zweifeln, daß Männer dieser Art berufen sind, den richtigen Weg zu finden, der weder ins dicke Holz einer hierarchischen Wirthschaft noch in den Sumpf des freigemeindlichen Nihilismus führt.

Lübingen.

Palmer.

1. Ueber Kirchenverfassung. Rede, gehalten in der badischen Generalsynode von Dr. Richard Rothe. Mit einleitendem Vorwort und Zusätzen, der hochwürdigen Vorsynode und der Geistlichkeit des Königreichs Hannover zur Beherzigung übergeben. Hannover, Schmorl und v. Seefeld, 1863. XV und 43 S.
2. Die Kirchenverbesserung durch Synodalverfassung. Ein schlichtes Wort ans schlichte Volk. Darmstadt, Otto, 1863. 62 S.
3. Aus den Synoden in Bayern und Baden für die hannoverschen Synoden. Von J. v. Ompteda. Hannover 1863. Als Manuscript gedruckt und in Commission bei Helwing.

Nr. 1. hat der Verf. der Rede in dieser Ausgabe nicht selbst veröffentlicht, sondern ein ungenannter Hannoveraner, ein Laie, ließ dieselbe mit Gutheißsen des Verfassers abdrucken zur Beherzigung für seine Landsleute. Was er in Vor- und Nachwort beifügt, können wir hier übergeben, weil es theils Auszüge aus anderen Schriften, theils Beschwerden sind, die er gegen die hierarchisch-reactionäre Richtung unter der lutherischen Geistlichkeit in Hannover erhebt. Daß solche Tendenzen vorhanden sein müssen, war schon in verschiedenen Auslassungen von Theologen über die Amtsfrage, in dem Vorgehen von Pastoren gegen die Göttinger theologische Facultät zu erkennen; in der Ferne wenigstens bekamen wir auch den Eindruck, daß der Katechismusstreit vielleicht nicht die bedauerliche Wendung gegen Luther's Katechismus, gegen dieses Kleinod der evangelischen Kirche, genommen haben würde, wenn nicht unglückseligerweise die löbliche Absicht zu Gunsten desselben in der Meinung des großen Hauses mit jenen unprotestantischen Absichten zusammengelassen wäre. Doch sind dieß Verhältnisse, über die nur der Einheimische ein competentes Urtheil hat. Für den weiteren Leserkreis hat nur die Rede von Rothe ein allgemeines Interesse. Diese ist freilich ihrem Inhalte nach, schon seit sie gehalten worden, bekannt, doch ist sie bedeutend genug, um auch in diesen Blättern mit einigen, Zeilen besprochen zu werden.

Der verehrte Verf. spricht auch hier, um für den speciellen Gegenstand und Zweck seiner Rede die Basis festzustellen, die schon früher geäußerte Ansicht aus, daß die Abkehr eines großen und zwar gerade des gebildeteren Theils unseres Volkes von der Kirche nicht, wie es gewöhnlich geschieht, als ein Abfall vom Christenthum angesehen und beklagt werden dürfe, sondern daß Recht und Grund zu solcher Abkehr vorhanden. Dieser in den „Anfängen der christlichen Kirche“ ausgeführten Theorie gemäß liegt der tiefere Grund in der Nothwendigkeit, daß die Kirche überhaupt einmal aufhören muß, die Erscheinungsform des Christenthums zu sein, als welche vielmehr der Staat an ihre Stelle treten muß; wenn

nun die fortschreitende Zeit uns diesem Ziele, diesem Ideale näher bringt, so ist das ja vielmehr erfreulich als beklagenswerth. Allein so weit sind wir denn doch noch nicht; die Kirche hat noch eine Mission zu erfüllen und es ist darum noch ein Schaden, wenn das Volk sich ihr entfremdet. Aber diesen Schaden hat nicht etwa der Unglaube in den Massen, sondern die Kirche selbst damit verschuldet, daß sie sich selber dem Volk entfremdet hat. „Das ist die Noth“, sagt er S. 10., „daß wir den Zeitgenossen den Glauben an Christum, auf den doch die menschliche Natur in Allen aufs Ausdrücklichste angelegt ist, nicht in ihrer eigenen Sprache zu verkündigen wissen.“ Die uns geläufige Form des christlichen Glaubens und der christlichen Frömmigkeit sei nämlich die theologische, die dogmatisirende; aus dieser wollen wir nicht heraus: was Wunder (S. 12.), wenn die Laien sagen: „Die Kirche hat kein Herz für uns, auch für das Christliche in uns nicht“? — Das Gewicht dieser Anklage fühlen wir tief; wenn sie begründet ist, so haben wir den apostolischen Grundsatz, Allen Alles zu werden (1 Cor. 9, 19—22.), schändlich vergessen oder die Fähigkeit dazu verloren. Es ist uns nur leider nicht völlig klar, worin eigentlich wir es besser machen sollen; wir werden jede Belehrung hierüber dankbarst annehmen. Das freilich wissen wir wohl, daß es eine Weise zu predigen und zu katechisiren giebt, auf welche Rothe's Vorwurf ganz genau paßt, da man sich in der Sprache traditioneller Dogmatik in stetem Einerlei umtreibt, Begriffe handhabt, die wohl dem Theologen geläufig sind, aber bei denen sich der Laie (und auf schärferes Befragen vielleicht der Theolog selber) nichts Bestimmtes, Sagbares, Lebendiges, Wirkliches denkt, und Beweise führt, die etwa im 17. Jahrhundert Evidenz hatten, jetzt aber, weil die Voraussetzungen nicht mehr dieselben sind, keinen Menschen überzeugen. Aber der Hr. Verf., der ja sonst wahrlich kein Pessimist ist, kann doch kaum übersehen haben, daß diese Predigt- und Lehrweise nicht von den Laien nur, sondern von der Kirche und ihrer Wissenschaft selbst gerichtet ist und daß diejenigen, die noch heute sich eigensinnig in diesem engen Kreise umtreiben, doch nicht als die Träger und Repräsentanten der Kirche gelten können. Doch hören wir, wie er sein Desiderium näher formulirt. „Was unsere Kirchengenossen, besonders die städtischen, am lebendigsten bewegt, das sind die Angelegenheiten des bürgerlichen und des staatlichen Gemeinwesens, die vaterländischen und die freiheitlichen Ideen, die industriellen und die volkwirthschaftlichen Interessen und Bestrebungen im weitesten Umfang dieser Ausdrücke.“ Wir Geistliche nun, wird S. 13. gesagt, betrachten all' das als profan, warnen davor und verurtheilen sie, poltern gegen den Materialismus der Zeit oder sehen doch schmolend darauf herab und thun, als ob sie uns und unseren Beruf gar nichts angingen, während doch Jeder, der in die wesentlich sittliche Tendenz des Christenthums eine klare Einsicht habe, wohl wisse, in welcher engen Beziehung diese Dinge zum Bau am Reiche Christi stehen, und das Volk erwarten dürfe, daß die Kirche ihm bei diesen seinen Bestrebungen mit dem Licht ihrer höheren Erkenntniß zur Seite stehe, es aufkläre über die Beziehungen dieser Dinge zu den höchsten Zwecken und Interessen des Lebens, den religiösen, und eben dadurch es vor Verirrungen auf diesem Wege bewahre. Dem Allem stimmen wir, so wie die Sätze dastehen, vollkommen zu; Rothe's Ethik hat namentlich auch das hohe Verdienst, die positiven Beziehungen zwischen jenen Dingen und dem Christenthum für alle diejenigen ins Licht gesetzt zu

haben, die nicht in pietistischer oder clerikaler Weltverachtung jeden freieren Blickes unfähig geworden sind. Aber nun: *quid faciemus nos?* Sollen wir hinfort über die Bedeutung neuer Erfindungen, über die Anwendung der Chemie auf den Ackerbau, über die beste Form der Gemeinde- und Staatsverwaltung christliche Reden halten? Sollen wir so reden, wie etwa ein Pfarrer, der bei einem landwirthschaftlichen Fest, bei einer Industriausstellung, bei einer Fahnenweihe das Wort zu nehmen ersucht oder versucht ist, diese Dinge mit der Religion in Verbindung zu bringen sich bemühen wird? Sollen wir statt einer feinschönen Kanzelsprache die Sprache der Zeitungen, der Parlamentsverhandlungen reden? Nothwendig ist, das ist selbstverständlich, zu viel Geschmack und zu viel Christenthum, um eine solche Metamorphose kirchlicher Lehrweise zu wünschen, aber auch unsere Gemeinden, also eben das Volk, auf das er sich beruft, würden einem solchen Zeitprediger davonlaufen; diejenigen, welche Erbauung suchen, würden sagen: „Am Sonntag will ich vergessen, was dahinten ist, will nicht den Staub des Werktags, ob auch verfeinert und mit Erbaulichem versetzt, abermals einathmen; zur Kirche komme ich, um für die Ewigkeit etwas zu sammeln, von Christus, nicht von Napoleon will ich etwas hören; Eins ist noth! und dieß Eine soll die Predigt mir darreichen.“ Diejenigen aber, deren Sinne und Gedanken völlig aufgehen in Industrie oder Politik, die kommen noch viel weniger, denn sie sind überzeugt, der Pfarrer könne ihnen nichts sagen, was sie nicht selbst schon viel besser wüßten; sie würden jedenfalls dann auch mitzusprechen begehren, und diesen wäre schon das zu viel Christenthum, wenn solcher Rede ein Gebet, eine Bibelsection voranginge, die sie auch mit anhören müßten. Man hat es ja erfahren, als in den siebziger und achtziger Jahren die Prediger auch wollten zu dem Volke von dessen eigenen Interessen reden; die haben auch Landwirthschaft und Christenthum zugleich predigen wollen, der Erfolg aber ist bekannt. In diesem Sinne also meint es unser Verf. sicherlich nicht. Was er aber fordert, daß nämlich das wirkliche Leben dem Volke mit dem Lichte des Evangeliums beleuchtet und dadurch geheiligt werde, das ist allerdings eine immer unabwieslichere Forderung; aber sollte diese von unseren Predigern bis jetzt gar nicht erkannt worden sein? Wir wüßten denn doch Manche zu nennen, die die Bedeutung der Arbeit und des irdischen Berufes, die christliche Freiheit unter bürgerlichem Gesetz u. s. w. bei gegebener Gelegenheit aneinandersetzen; es hat sich auch kein Prediger geweigert, das Jubelfest der Leipziger Schlacht mit seiner Gemeinde zu feiern; sollten wir wirklich den gemachten Vorwurf verdienen? Das Maß, wie weit auf solche Dinge einzugehen sei, ist damit freilich noch nicht bestimmt, aber wir glauben auch kaum, daß eine abstracte Regel hierüber gegeben werden kann; es hat nicht Jeder die Gabe, auch solche Gegenstände mit Geschick zu behandeln, womit noch gar nicht gesagt ist, daß er nicht auf den sittlichen Kern in seiner Gemeinde, auch wenn er sich vorzugsweise an die Centralpuncte hält, doch eine gesegnete, auch dem bürgerlichen und politischen Leben heilsame Kräfte zufließende Wirksamkeit ausüben könne. Und daß ein Solcher nicht sein Herz für des Volkes Freud' und Leid aufschließe (S. 14.), das wird wohl schwerlich zu behaupten sein; wären denn unsere Seelsorger bisher wirklich so gleichgültig zur Seite stehen geblieben und hätten sich in ihre Studirstube vergraben, wenn in eine Familie der Tod eintrat, wenn über die Gemeinde ein Hagel-

wetter, eine Feuersbrunst kam? Wir können uns des Gefühls nicht erwehren, daß der Verf. das, was die Kirche bereits leistet, so viel auch daran im Ganzen und Einzelnen zu wünschen und zu beklagen übrig ist, doch unterschätzt, die Christlichkeit der Masse aber überschätzt, Letzteres freilich so, daß er das Hässliche, was zumal allen Agitationen anhaftet, wohl sieht und offen zugesteht, aber dieß doch nur als das Accidentielle, die Christlichkeit aber als das Substantielle betrachtet. Inwieweit diese noch da anzuerkennen sein mag, wo keine Bibel, kein Gebet im Hause ist, inwieweit ein tüchtiges industrielles und politisches Wirken auch ohne christliches Bekenntniß doch noch Christenthum heißen kann, darüber spricht sich die Rede nicht näher aus und so lassen auch wir diesen Punct auf sich beruhen.

Auf die Voraussetzung der Christlichkeit des Volkes aber, die also nur darum nicht auch Kirchlichkeit ist, weil die Kirche das Christliche im Volke nicht erkennt, noch zu pflegen versteht, baut Rothe nun seine Zuversicht, mit der er die damals noch im Entwürfe vorliegende badiſche Kirchenverfassung gutheißt und empfiehlt. Von großem Gewichte sind uns S. 14. die Worte: „Käme es einmal dahin, daß — von der neuen Ordnung der Dinge aus — ein Angriff gegen Glauben und Bekenntniß unserer Kirche versucht werden wollte, so würden Sie mich unter den Ersten finden, die kummervoll auswandern würden aus dem von seinen eigenen Kindern entweihten Tempel.“ Gewiß, der verehrte Mann würde das thun; wäre aber durch seine Auswanderung der Schaden gut gemacht, wenn etwa — wir sprechen lediglich von Möglichkeiten — der Tempel schon durch seinen Baustyl zu allerlei Profanem einladen würde? Es soll uns wie alle Freunde des Reiches Gottes freuen, wenn alle Befürchtungen durch den Erfolg Lügen gestraft werden, aber daß wir uns in dieser Beziehung weniger glaubensstark fühlen als der Verf., das können wir nicht leugnen.

Die Verfassung der Kirche, die er empfiehlt, ist weder die consistoriale noch die presbyteriale — für letztere namentlich fehlen, wie er S. 18. zeigt, die nothwendigen Prämissen, nämlich der Glaube an eine unmittelbar göttliche Einsetzung des geistlichen Amtes und die Möglichkeit der Kirchenzucht. Daß Ersteres gerade eine nothwendige Voraussetzung für den Presbyterialismus sei, liegt weniger auf offener Hand, da der Episkopalismus bekanntlich dieselbe Voraussetzung theilt, daher hier ein genauerer Nachweis erwünscht gewesen wäre. Desto klarer aber ist der zweite Punct, und mit Evidenz zeigt der Verf., daß keine dieser beiden Prämissen jetzt mehr zutrefte; sehr wahr ist es auch, wenn er S. 19. sagt, die Kirchenzucht sei in der evangelischen Kirche immer nur ein frommer Wunsch gewesen. „Es ist leicht, gegenüber einem Kirchenverfassungs-Entwurfe den Ruf nach Kirchenzucht mit Emphase ertönen zu lassen; besser wäre es, zu zeigen, wie denn die Sache zu machen sei. Nämlich nicht etwa auf dem Papier allein, was keine Kunst ist, sondern auch in Wirklichkeit, in der Praxis. Zur Anordnung einer Kirchenzucht in einem Verfassungsparagraphen, der ein todter Buchstabe bleiben müßte, mitzuwirken, würde ich mich schämen.“ — Statt jener beiden soll die Form der Kirchenverfassung ein kirchlicher Constitutionalismus sein. Denn (S. 21.) die politischen Verfassungen, vor deren Verwandtschaft mit irgend einer Kirchenverfassung unsere Kirchenmänner eine nur aus dem alten falschen Dualismus von Kirche und Welt erklärbare Scheu haben, sind nichts als die „unveränderlichen Gesetze der menschlichen Gemeinschaft an sich selbst, aller-

dings in bestimmter nationaler Begrenzung, und die allgemeinen Grundsätze für die Organisation der kirchlichen, d. h. der ausschließlich religiösen, Gemeinschaft, sollen andere sein als die der moralischen Gemeinschaft an sich?“ Ganz richtig; das freilich ist eben der Stein des Anstoßes, daß man die religiöse, nämlich christliche Gemeinschaft nicht unter den höheren Begriff moralischer Gemeinschaft subsumiren will, weil man thörichterweise fürchtet, durch solche Subsumtion ihr ihre Eigenart zu nehmen und sie auf die Linie einer Versicherungsgesellschaft herabzudrücken, — daß man das Wunder, das die historische Basis und Voraussetzung für die Entstehung der Kirche ist, auch in diese Entstehung selber noch überträgt, ja in der übermenschlichen Amtsgewalt permanent macht. Gegen dieses *πρωτον ψεδος*, von dem aus nur der Katholicismus consequent ist, wehren wir uns wie der Verfasser. Die Frage ist nur, wie das constitutionelle Princip auf die Kirche angewendet werden kann, ohne sie in sehr wesentlichen Punkten zu verletzen. Eine Ständekammer kann mitunter Leute haben, deren Wahl eine Schande für den Wahlbezirk ist, aber das Gefasel derselben wird durch das Ganze paralytirt, und wenn eine Ständekammer und eine Regierung sich nicht mehr verstehen und vertragen, so löst die letztere die erstere auf und über alle Späne wächst Gras. Wenn aber in eine Synode ein Subject kommt, das ärgerliche Reden führt, wenn irgend eine lichtfreundliche Stadt einen Schreier dahin sendet, der nur das eine Interesse hat, dem Kirchenregiment oder den Geistlichen das Leben sauer zu machen, — das läßt sich nicht verwischen, das wirkt als ein öffentliches *σκάνδαλον*, und was dadurch angerichtet wird, ist vielleicht nie gut zu machen. Wir unsererseits glauben darum, daß es weit schwerer ist, eine Kirchenverfassung zu machen, als die Gegenwart zu glauben Lust hat, daß man, ehe man die in abstracto auch auf diesem Boden vollkommen berechtigten constitutionellen Ideen praktisch anwendet, sich sehr wohl versehen muß, nicht jenen Fall doch möglich zu machen, von dem Rothe sagt, daß er ihn „zur Auswanderung“ veranlassen würde. Es gehört eine wahrhaft reformatorische Weisheit dazu, um hierin das Rechte zu treffen; daß diese Weisheit der oldenburgischen Verfassung innewohne, die Rothe S. 20. als das Vorbild der badischen bezeichnet, das ist uns bis jetzt wenigstens nicht erkennbar gewesen.

Die Bedenken, welche sich uns in Betreff der praktischen Seite dieses kirchlichen Constitutionalismus zur Zeit noch aufdrängen, sind in der Schrift Nr. 2. bis zu einem Extrem ausgedehnt, bis zu welchem wir, eben weil es ein Extrem ist, ebenso wenig mitgehen können. Der ungehauene Verfasser disponirt seine Darlegung nach dem Vers: *Quis? quid? ubi? quibus auxiliis etc.*, so daß er nämlich untersucht, wer denn diejenigen seien, die eine Presbyterial- und Synodalordnung an die Stelle der Consistorialverfassung gesetzt sehen wollen, dann, was sie damit wollen, welche Mittel sie dazu anwenden u. s. w. Bei Erörterung der ersten Frage legt er darauf Gewicht, daß diejenigen, die in dieser Richtung am stärksten agitiren, Leute seien, die sich um kirchliche Dinge niemals bekümmert haben und nie bekümmern werden, oder aber Biskermsen, Doctrinäre, die ihren Träumen nachgehen ohne alle Menschenkenntniß. Leider trifft dieses Urtheil vielfach zu; es ist gar oft entweder überhaupt ein politischer Drang nach Agitation, nach der Aufregung von Wahlen und Versammlungen, eine Lust, sich reden zu hören, oder die noch schlimmere Neigung, auf dem Wege der Massen-

Bewegung Dinge in die Kirche einzuführen oder in ihr möglich zu machen, die gerade jener Unkirchlichkeit, jenem Widerwillen gegen den Glauben und die Sitte der Kirche Nahrung geben. Das ist nicht zu leugnen, daß bei solchen Bewegungen auf einmal Leute das Wort nehmen, die man nie im Gotteshause oder bei Gottes Tische sieht, und die Kirche darf wohl das *timeo Danaos* Solchen gegenüber im Auge behalten. Aber darob darf unseres Erachtens doch nicht übersehen werden, daß auch Männer von ganz anderer Art und ganz anderen Tendenzen eine größere Betheiligung der Gemeinden bei der Ordnung kirchlicher Dinge wünschen; oder werden wir wohl im politischen Leben den Constitutionalismus darum verwerfen, weil unter denen, die gegen den Absolutismus kämpfen, auch Revolutionäre sind? Das Consistorialregiment, wie es zu Zeiten gehandhabt worden ist, hat eben auch gezeigt, daß es eine menschliche Einrichtung ist, die sich der Prüfung und Revision nicht entziehen kann. Das führt auf den zweiten Punct. Dem Verf. zufolge hat die Presbyterialverfassung, wie sie jetzt gefordert wird, niemals in der Kirche existirt. Wir können hier nicht seine geschichtliche Darlegung Schritt für Schritt kritisch verfolgen, nur eine These sei kurz berührt. S. 10. sagt er: wo solche Einrichtungen gemacht worden seien (wie in der reformirten Kirche), da habe man sich nicht auf das „Gemeindebewußtsein“ gestützt, sondern auf das „Wort Gottes“. Gewiß ist das ein sehr wesentlicher Unterschied, wenn man nämlich, wie dieß freilich da und dort kaum zu verkennen ist, unter „Gemeindebewußtsein“ die geistige Leerheit und Oberflächlichkeit zumal städtischer Halb- und Völkchen versteht, die wohl dessen sich bewußt ist, was sie nicht will, aber sehr wenig Bescheid geben kann, wenn man fragt, was sie denn eigentlich vom Christenthum noch habe. Aber jene reformatorische Zeit, wenn sie sich auf das „Wort Gottes“ stellte, hat sie denn nicht eigentlich doch auch auf ihr „Gemeindebewußtsein“ vom Wort Gottes sich gestellt? Befanntlich will auch die katholische Kirche und will jede Secte ohne Ausnahme auf dem Worte Gottes fußen, jede aber lehrt und richtet sich ein gemäß dem Verständniß, welches sie vom Inhalte desselben hat; diesen Subjectivismus verleugnen gerade diejenigen am allerwenigsten, die sich der größten Objectivität rühmen. Daß (S. 13.) die Presbyterien nicht durch Urwahlen von *Krethi* und *Plethi* zu Stande kamen, sondern daß „die anerkannt frommsten und gerechtesten Leute zu Presbytern bestellt“ wurden, ist richtig, aber von wem wurden sie bestellt? Und wenn nach dem Abtreten der Reformatoren oder noch unter ihnen diese Collegien sich durch Cooptation ergänzten, ist das nicht eben auch ein menschliches Wählen, wenngleich allerdings nicht eine Massenwahl? Der Hauptanstoß ist dem Verf. die Entscheidung durch Majoritäten, von denen doch Wahrheit und Recht niemals abhängen könne. Aber wenn in einem Consistorium Meinungsverschiedenheit zu Tage kommt, wird da nicht auch durch Majorität entschieden? Kann nicht oft die wichtigste Maßregel durchgehen oder durchfallen, je nachdem ein einziges Mitglied mehr oder weniger dafür stimmt? Der Verf. beruft sich S. 12. auf die apostolische Kirche, in welcher nichts durch Stimmenmehrheit beschlossen worden sei. Dieses Argument ist denn doch nicht schlagend; denn erstlich stand hier noch die Autorität der Apostel obenan, die ererbt zu haben sich auch die trefflichsten Kirchenobern auf protestantischem Boden nicht rühmen werden. Zweitens aber, wenn Apostelgesch. 15, 23. beim Apostelconcil auch die *adekpoi* neben den Aposteln und Presbytern mittherietzen,

so ist dieß nicht nur überhaupt ein synodaler Vorgang, sondern angenommen, es hätte sich Meinungsverschiedenheit gezeigt, und zwar auch unter den Aposteln selber (daß das nicht schlechtthin unmöglich war, zeigt Gal. 2, 14.): was würde am Ende anders übrig geblieben sein als ein Majoritätsbeschluß? Die Majorität kann schwer irren, es kann ein Einziger Recht haben gegen Hunderte, und in dem, was er glauben und thun soll, d. h. in seinem Gewissen, wird sich Keiner majorisiren lassen. Aber wo es sich um Anordnungen für eine Gemeinschaft handelt, da bleibt, so unvollkommen das Mittel ist, doch am Ende nur dieses übrig, den Gemeindewillen im Willen der Mehrheit ausgesprochen zu sehen. Und wenn der Verf. S. 16. sagt, keine einzige der evangelischen Kirchenordnungen sei durch Mehrheitsbeschlüsse festgestellt worden, so ist das denn doch ein Satz, den man näher besehen muß. Verfaßt sind die Kirchenordnungen freilich nicht durch Versammlungen, Landstände oder Gemeinderäthe worden, sondern von Männern, die das Zeug dazu hatten. Aber wo es sich, z. B. in den Reichsstädten, um Annahme derselben, überhaupt um Annahme der Reformation handelte, da ist nicht über den Magistrat und die Bürgerschaft in Masse plötzlich der Geist der Erleuchtung gekommen, sondern wenn die Gesinnungen getheilt waren, so hat die Minorität der Majorität weichen müssen. Deswegen möchten wir doch nicht, wie der Verf. S. 12. thut, das Majoritätsprincip als Verlehrung des Wortes Jesu vom schmalen und breiten Weg hinstellen; kann man wohl umgekehrt sagen: Das, was die Wenigsten thun, ist immer das Beste? Unser Verf. geht von dem Grundsatz aus, daß der Verstand immer nur bei Wenigen sei, daß die Masse, zumal in geistlichen Dingen, kein Urtheil habe. Aber ist das eigentlich noch ein protestantischer Grundsatz? Wenn er auf die evangelische Kirche angewendet wird, liegt darin nicht das Geständniß, daß man eigentlich doch noch ein, wenn auch dogmatisch geäußertes, Papsithum brauche? Und jene Wenigen — sind das immer die Amtsträger, die Geistlichen, die Consistorien gewesen? Wer hat einst den rationalismus vulgaris zuerst in Kirchen und Schulen gebracht, die Laien oder die Pfarrer? Wenn in den achtziger und neunziger Jahren unsere Gemeinden irgend ein Organ und ein Recht gehabt hätten, sich auszusprechen, nie wären die schlechten Gesangbücher, Liturgien, Katechismen hereingekommen; die aufklärenden Consistorialräthe und Pfarrer haben ihnen diese Nachwerke aufgezwungen. Jetzt steht freilich die Sache umgekehrt, die Theologen sind zur Besinnung gekommen, in den Laien ist jetzt die Saat aufgegangen; aber darf man nun als allgemeinen Satz aufstellen, Verstand in kirchlichen Dingen sei nur bei Wenigen in der Christengemeinde und diese Wenigen seien jedesmal die Pfarrer und Consistorien? Wenn es in Gottes Hand liegt, eines Fürsten Herz zu lenken, daß er die rechten Männer in die Consistorien, auf die theologischen Lehrstühle, auf die Kanzeln beruft, so liegt es nicht minder in Gottes Hand, auch über Presbyterien und Synoden, über Laien und Geistliche seinen Geist auszugießen; wir erinnern uns keiner dießfalligen Verheißung, die nur dem Klerus und Kirchenregiment gälte und eine Synode a priori ausschloße.

Trotz alledem aber, was wir gegen die Aufstellungen des ehrenwerthen, treu meinenden Verfassers — denn als ein solcher ist er sehr wohl zu erkennen — insofern zu erinnern haben, sofern er eine Theorie geben will, zollen wir seiner praktischen Tendenz und den praktischen Momenten, die er geltend macht,

unsere volle Anerkennung. Geben wir auch nicht zu, daß synodale Institutionen an sich schon etwas Unevangelisches und Antikirchliches seien, so kann doch im gegebenen Falle das Verlangen darnach aus solchen Quellen entspringen und die Erfüllung solchen Verlangens unsägliches Unheil bringen. Die Uebelstände, die der Verf. S. 20 ff. schildert, sind wahrlich keine Uebertreibung, man kann ihm nicht sagen: „bange machen gilt nicht“; sobald die Demokraten sich in diese Sache mischen und mitthätig sind, so ist sie zum Voraus verdorben, denn mit wenigen ehrenwerthen Ausnahmen gehört es bei ihnen zum Styl und guten Ton, Kirche und Bibel zu mißachten, väterlich ererbte, durch Jahrhunderte bewährte Einrichtungen über den Haufen zu werfen, weil ihnen alle Pietät, aller geschichtliche Sinn abgeht, und mit hubenhaftem Leichtsinne, im hellen Muthwillen Dinge zu vernichten, die nie mehr herzustellen sind. Und das Alles mit der Eilge, daß sie das Volk seien, während gerade der Kern des Volkes, die Intelligenten und Rechtschaffenen, vor dem Gebaren dieser Schreier und Wühler einen tiefen Ekel empfinden. Unser Verf. hat sehr wahr gesprochen, S. 39., daß, wer sich zur Activität für die Kirche bewogen finde, dazu bereits Gelegenheit genug habe, aber man wolle etwas Anderes: wählen, agitiren, disputiren und debattiren — das sei es, wonach es jene Leute allein gelüste; wen es aber darnach gelüftet, wer auf diesem Wege kirchliche Thätigkeit ausüben will, wenn es nicht wohl ist, so lange nicht irgend eine Volksversammlung bevorsteht, so lange es nicht Umtriebe zu machen und Volksreden zu halten giebt, — der, mag er Theolog oder Laie sein, hat nicht den Sinn eines Jüngers Christi und der Geist, der ihn umtreibt, ist nicht derselbe, der die Kirche baut und in ihr lebt. Wenn diese Menschen es sind, die in einem Lande nach Synodalverfassung schreien, dann thut die Regierung sehr wohl, vorerst nicht auf solches Begehren einzugehen, bis man sieht, daß die wirklichen Gemeinden, d. h. nicht Advocaten oder Gastwirths, auch nicht — wie S. 33. sehr richtig steht — die Juden, sondern die fleißigen Familienväter, die sonntäglich zur Kirche gehen, die zum Abendmahl kommen und Hausgottesdienst haben, die für kirchliche Zwecke auch ein Opfer zu bringen bereit sind, — daß diese eine Synodalverfassung begehren; dann ist erst der Augenblick dazu vorhanden, denn dann sind die Leute da, mit denen in Presbyterien und Synoden etwas Vernünftiges und Heilsames auszurichten ist. Und von diesem Gesichtspunct aus — also nicht von dem einer Theorie, wohl aber von dem Standpuncte kirchenpolitischer Weisheit — hat der Verf. Recht, und es ist seiner Schrift zu wünschen, daß sie Wirkung thue.

Nr. 3. endlich ist eine Zusammenstellung actenmäßig erhärteter Vorgänge, die auf die ganze Verfassungsfrage ein helleres Licht werfen, indem über die kirchlichen Wirren in Baden und der Pfalz Näheres mitgetheilt wird, zu dem Zwecke, zu zeigen, wie die Synoden denn doch schon Segensreiches gewirkt haben, und wenn auch die Opposition gegen die Kirchenregimente mit viel Schlechtem, ja Heillosem vermennt war, wie namentlich in der pfälzer Gesangbuchsgegeschichte ein Pfarrer Schmitt auf die unverantwortlichste Weise agitirt hat (S. 34 ff.), so sei doch in Baden und Bayern ein Widerstand gegen die Absichten der Oberkirchenbehörden nicht bloß von Lichtfreunden und dem unkirchlichen aufgehetzten Städtepöbel, sondern auch von kirchlichen Leuten erhoben worden, die sich in ihrem protestantischen Gewissen durch katholisirende Tendenzen bedroht geglaubt. Die

ganze Schrift hat eine versöhnende, beruhigende Absicht, sie will die Anklagen, die auf synodale Einrichtungen um solcher Excesse willen gewälzt werden, durch thatfächliche Nachweise auf ihr rechtes Maß zurückführen und stellt als Resultat den Satz auf (S. 45.): „Daß eine ohne verfassungsmäßigen Beruf, ohne gesetzlich geordnete Befugnisse von freien Stücken zusammenkommende Menge von Menschen, mögen sie nun für sich selbst nur erscheinen oder auch von Anderen bevollmächtigt sein, in öffentlichen Dingen entscheidend mitzusprechen kein Recht hat, das ist an sich klar. Allein wenn ein verhältnißmäßig großer Theil eines Volkes über eine die Gemüther augenblicklich beschäftigende wichtige Frage, sei es richtig, sei es verkehrt, sich auszusprechen einmal unternommen hat, wenn man dabei voraussetzen kann, daß seine ausgesprochene Ansicht in weiteren Kreisen, wenn auch nur für den Augenblick, Beifall finde, so ist es Pflicht einer weisen Regierung, dergleichen Kundgebungen nicht unbeachtet zu lassen, ja ihnen sogar, als von einer formell zwar unberechtigten, materiell aber vorhandenen Macht ausgehend, bis zu einem gewissen Grade Gewicht beizulegen. Ihre Aufgabe ist es alsdann, das Rechte von dem Falschen, das Brauchbare vom Schädlichen oder doch Gefährlichen dabei auszuscheiden, insbesondere aber die entstandene Bewegung in das gesetzliche Geleise wieder hinüber zu leiten und so der Ordnung und dem Rechte dienlich zu machen.“ Gewiß ist das das Richtige, nur wird sich die Weisheit einer Regierung darin schon zu erkennen geben, daß sie nicht etwa, um sich populär zu machen, jeder ungestümen Forderung gegenüber Zusagen macht und damit, statt die Schreier zufriedenzustellen, nur ihre Begehrlichkeit noch reizt. — Unter Voraussetzung solch' weisen Verfahrens erwartet der Verf. auch von synodalen Umgestaltungen der hannover'schen Kirche Gutes; gewiß mit Recht, aber darauf eben kommt es an, welchen persönlichen Gehalt sowohl die Synodalen als die Kirchenbehörden aufzuwenden haben; denn am Ende hängt doch Alles nicht an Formen und Institutionen, sondern daran, ob die rechten Leute auf dem rechten Plage sind.

Elbingen.

Palmer.

GTU Library



3 2400 00294 9521

